Émile Benveniste

Vocabularul instituțiilor indo-europene

Colecția studii și eseuri

Tehnoredactare: Paulina Ivănuș
Concepția grafică a copertei: Henry Mavrodin
Coperta: Ionuț Ardeleanu-Paici

© Dan Slușanschi și Editura Paideia, 2005
701341 București, România
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
tel.: (00401) 316.82.08; 316.82.10
fax: (00401) 316.82.21
e-mail: paideia@b.astral.ro
www.paideia.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BENVENISTE, ÉMILE
Vocabularul instituțiilor indo-europene/ Émile Benveniste; trad. din lb. fr. de Dan Slușanschi - București : Paideia 2005
Bibliogr.
ISBN 973-9368-63-8
ISBN 978-973-596-432-0
Slușanschi, Dan (trad.)

811.1/.2'373

Émile Benveniste

Vocabularul instituțiilor indo-europene

III. STATUTELE SOCIALE

Traducere din limba franceză,
note suplimentare
și Postfață de **DAN SLUȘANSCHI**

Paideia

Cartea a III-a
Statutele sociale

Capitolul I

Tripartiția funcțiunilor

Sumar – Prin intermediul unor serii de termeni a căror etimologie este adesea grăitoare, dar diferiți de la o limbă la alta, iranica, indo-arica, greaca și grupul italic atestă un fond comun moștenit din IE: acela al unei societăți structurate și ierarhizate după trei funcții fundamentale, aceea de „preot", de „războinic" și de „agricultor".

După tradițiile IIR, societatea este orînduită în trei clase de activitate a preoților, a războinicilor şi a cultivatorilor. În India vedică, aceste clase poartă numele de *varṇa*-, „culoare". În Iran, ele se numesc *pištra*-, „meserie", termen al cărui înțeles etimologic este tot acela de „culoare". Trebuie să luăm aceste cuvinte în accepțiunea lor literală: e vorba într-adevăr de „culori". Cele trei clase se deosebeau în Iran prin culoarea hainei lor – **albul** pentru preoți, **roșul** pentru războinici și **albastrul** pentru cultivatori, în virtutea unui simbolism adînc, provenind din vechi clasificări cunoscute în multe cosmologii, care

asociază o activitate fundamentală cu o anumită culoare, legată ea însăşi de un punct cardinal.

Clasele înseşi, ca şi membrii acestor clase, nu poartă acelaşi nume în India ca în Iran. Iată numele lor respective:

INDIA	IRAN
1 *brahmán-* (*brāhmaṇa*)	1' *āthravan-*
2 *kśatríya-* (*rājanya*)	2' *rathaēštā-*
3 *vaíśya-*	3' *vāstryō-fšuyant-*
4 (*śudrá-*)	4' (*hūiti-*)

Numele nu corespund între ele; totuşi organizarea lor este aceeaşi, iar procedeul de clasificare se bazează pe aceleaşi distincţii. Vom avea de cercetat toţi aceşti termeni, ca atare, atît în privinţa semnificaţiilor lor proprii, cît şi în cea a raporturilor dintre ei înlăuntrul sistemului social.

Iată, pe scurt, semnificaţiile lexicale ale celor două serii:

INDIA: *brahmán-*: preot, bărbatul însărcinat cu sacrul în cadrul religiei.
kśatríya-: bărbatul care stăpîneşte puterea războinică (cel care are puterea de *rāj-*).
vaíśya-: bărbatul din *viś-*, din „clan", echivalent cu „om din popor".

IRAN: *āθravan-*: preot (etimologia nu e clară);
raθaēštā-: războinic, literalmente „cel ce stă în car", luptătorul din car;
vāstryō-fšuyant-: (traducere provizorie) „cel cu păşunile" şi „cel cu vitele".

Vedem că, în Iran ca şi în India, denumirile acestea, cu toate că sînt distincte, se orînduiesc în acelaşi fel şi se referă la

aceleaşi activităţi. Această structură socială a rămas vie mai lungă vreme în Iran decît în India.

Terminologia aceasta se află la baza unei probleme care domină întreaga organizare a societăţii IE. Cele două grupuri de termeni diferă prin natura lor lexicală, dar concordă prin referinţa lor socială. Împărţirea tripartită a societăţii, pe care ei o enunţă, este cea mai veche pe care o putem atinge. Ea reprezintă continuări istorice care nu au fost întotdeauna relevate, mai cu seamă în societatea indiană. A fost meritul lui Émile Senart de a arăta că, în India, castele nu trebuie explicate ca rezultat al unei organizări interne, ci ele duc mai departe anumite împărţiri mult mai vechi, pe care India le-a moştenit, şi care nu s-au născut pe pămîntul ei. Castele din India reprezintă sistematizarea, cu totul împietrită, a unei repartiţii care coboară în orice caz din trecutul IIR, poate chiar din acela al societăţii IE. Înainte de toate, se cuvin examinate numele care definesc această împărţire în caste, în India şi în Iran; apoi, trebuie văzut dacă şi în alte societăţi din grupul IE putem recunoaşte un sistem asemănător.

Cînd trecem în revistă diferitele denumiri date, constatăm că, în cea mai mare parte, ele sînt interpretabile nemijlocit şi au o semnificaţie care ne mai este încă accesibilă. Putem arăta aceasta reluîndu-le rînd pe rînd.

Termenul iranic pentru „preot", av. *āθravan-*, îşi are corespondentul în ved. *áθarvan-*, sub o formă care, drept să spunem, nu este tocmai cea la care ne-am fi aşteptat; dar cele două cuvinte se suprapun fără prea mare dificultate, diferenţa dintre *-thr-* din iranică şi *-θar-* din India neconstituind un obstacol serios în calea comparaţiei. Simetrice sînt, de o parte şi de cealaltă, derivatele: av. *aθauruna-*, care indică funcţia preoţească, [„preoţia"], şi ved. *ātharvaṇá-*, „legat de *atharvan-*"; detaliul structurilor atestă concordanţa

semnificațiilor inițiale. Numai că analiza etimologică a acestui nume rămîne nesigură.

De multă vreme s-a încercat explicarea lui *āθravan-* şi a lui *aθarvan-* prin numele „focului", care, în iranică, este *ātar*. Dacă, sub raport formal, o atare apropiere poate fi luată în vedere, în privința noțiunii înseşi ne ciocnim de o gravă dificultate: nu este deloc sigur *că āθravan-* ar fi fost un „preot al focului". În Iranul mazdaist, el era însărcinat cu ceremonii religioase; în India, *aθarvan-* este învestit cu puteri magice. Această concepție îşi găseşte desfăşurarea în culegerea de imnuri magice numită, tocmai, *Atharva-Veda*. Funcția acestui personaj se împarte astfel: în Iran apare în mod exclusiv partea religioasă, în India, aspectul magic. Dar, în rolul său, nu se întrevede nimic care să amintească în mod special de foc. În iranică, nu a existat niciodată vreun fel de înrudire etimologică între *ātar-* şi *āθravan-*; şi, ca o a doua dificultate, acest nume al „focului", av. *ātar-*, este cu totul necunoscut în India, unde „focul", ca noțiune materială şi ca simbol mitologic poartă numele de *agni-*, cu un termen care corespunde cu lat. *ignis* şi cu v. sl. *ognjĭ.* Nu putem deci socoti cert raportul dintre av. *ātar-* şi numele „preotului", *āθravan-*.

Izolat cum pare, acest termen trebuie totuşi să coboare din adîncă vechime. Faptul că este restrîns la IIR nu dovedeşte că ar fi o creație recentă. De altfel, a-l trece drept IIR poate că înseamnă să simplificăm problema, dat fiind că, aşa cum am văzut, chiar în sînul grupării IIR, formele nu se acoperă reciproc cu exactitate. Poate că legătura dintre ele nu este cea dintre forme comune, care să fi fost moştenite la fel şi de o parte şi de cealaltă. Un amănunt morfologic sugerează un alt tip, mai precis, de relație. Față de ved. *áθarvan*, avestica înfățişează un radical cu variații flexionare, cu *āθravan-* la cazurile „tari" (nominativ, acuzativ) şi cu *aθaurun-* (provenind din *atharun*) la cazurile „slabe" (genitiv etc.). Dacă restabilim în iranică o flexiune primară cu

nom. **atharvan-* (schimbat în *āθravan-* sub influența lui *ātar-*), gen. **aθarunō* etc., obținem o structură regulată, pe cînd flexiunea vedică, nom. *átharvā*, gen. *átharvanaḥ*, nu este astfel și pare a fi fost refăcută. S-ar putea prin urmare ca forma vedică *átharvan-* să fi fost un împrumut din iranicul **aθarvan-*, mai degrabă decît corespondentul lui indian. Ne-am explica astfel mai bine raritatea relativă a aparițiilor lui *átharvan-* în Rig-Veda, față de cele ale lui *brahmán-*, și specializarea lui în lumea farmecelor și a ritualurilor apotropaice, în vreme ce, în iranică, termenul își păstrează vechea valoare ca denumire a unei clase sociale.

Pentru a desemna funcția și clasa preoților, în India, numele consacrat este cel de *brahmán-*. El ridică o problemă cu mult mai dificilă. Semnificația exactă și originea acestui cuvînt au provocat lungi dezbateri, care nu s-au încheiat încă.

În fapt, este vorba de două forme care se diferențiază prin locul accentului, prin gen și prin semnificație: *bráhman-* (neutru) și *brahmán-* (masculin), primul denumind un lucru, iar cel de al doilea, o ființă. Mutarea accentului de pe radical pe sufix este un principiu de demarcare în virtutea căruia, dat fiind că accentul muzical IE păstra un rol distinctiv și fonologic[1], opune numele de acțiune numelui de agent[2].

Așadar, ce vrea să spună termenul atît de cunoscut, *bráhman-*? Este aproape cu neputință să-l definim în chip precis și constant; în Imnuri, el admite o multiplicitate descumpănitoare de traduceri. El este un fluid misterios, o vlagă a sufletului, o putere magică și plină de taină; dar este

[1] [Cf. gr. *tómos*, „tăietură, tom"/*tomós*, „tăietor"; asemenea și accentul de intensitate din română: *cópii/copíi*, tot cu rol demarcativ.]

[2] [V. lucrarea autorului *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948.]

și un imn, o practică religioasă, un descîntec etc. Prin urmare, cum să caracterizăm, cu o oarecare exactitate, masculinul *brahmán-*, adică „persoana înzestrată cu *bráhman-*”, care mai este denumită și prin derivatul *brāhmaná-*?

Nimic din tradiția indiană nu ne poate călăuzi în reconstrucția acestei forme sau noțiuni; ceea ce ne lipsește este un înțeles concret de care să legăm diversitatea tipurilor de uz. India însăși nu ne oferă acest indiciu ferm: *bráhman-* se află scăldat de o aură de înțeles cu caracter mistic, fiind una dintre noțiunile asupra căreia speculația teoretică indiană s-a exercitat încă de foarte timpuriu, ceea ce i-a șters imaginea punctului de plecare. Nici analiza formei nu stă mai bine; originea lui *bráhman-* este una dintre problemele cele mai controversate din cercetarea etimologică IE. De aproape un veac se înlănțuiesc și se înfruntă apropierile etimologice cele mai variate. Cum fluiditatea înțelesului lui *bráhman-* nu refuză nici un fel de presiune din afară, exegeza de text a uzului vedic oglindește pînă și ea însăși, rînd pe rînd, aceste diferite încercări de a da o etimologie. Să le amintim pe cele mai însemnate:

S-a încercat apropierea lui *bráhman–* de un grup de termeni rituali IIR, dintre care cei mai însemnați sînt ved. *barhiś-*, „smocul [de iarbă] al sacrificiului”, av. *barəziš-*, „perină” și, mai cu seamă, av. *barəsman-*, „mănunchi” de frunziș pe care preotul îl ține în mînă cu prilejul sacrificiului”. S-a postulat chiar, în mod expres, ecuația etimologică ved. *bráhman-* = av. *barəsman-*. Totuși, chiar fără insista asupra diferenței de structură din silaba rădăcinii, deși este un punct nu lipsit de însemnătate, deosebirea de sens este atît de vădită, în vedica însăși, între noțiunea de „smoc al sacrificiului” (*barhiṣ-*) și cel din

bráhman-, încît este zadarnică orice încercare de a le împăca. Tehnica aparte a închinării de care aparţin ved. *barhiṣ-* şi av. *barəsman-* nu a avut nici o continuare în domeniul abstracţiunilor, în sensul religios sau filosofic care este în exclusivitate cel al lui *bráhman-*. În fapt, *barəsman-* nu este în avestică decît un termen ritual fără vreo implicaţie religioasă, desemnînd o unealtă a cărei folosinţă se află descrisă laolaltă cu a celorlalte accesorii ale cultului. Legătura tipică dintre *barəsman-* şi verbul *star-*, „a răspîndi”[3], căreia îi răspunde exact locuţiunea vedică *barhiṣaḥ star-*, „a răspîndi mănunchiuri”, ne arată că termenii aceştia nu au avut încă de la început decît un înţeles material şi strict tehnic, la care au şi rămas limitaţi. Ei nu au prin urmare nimic de a face cu *bráhman-*.

De o cu totul altă natură este vechea apropiere, care s-a bucurat odinioară de o mare trecere, între ved. *bráhman-* şi lat. *flāmen*. În această concordanţă am putea avea încă o dovadă asupra supravieţuirilor comune atestate în grupul indian şi în latină; un vechi neutru, alcătuit cu acelaşi sufix, ved.*-man-*, lat.*-men-*, ar fi devenit, în mod simetric în amîndouă idiomurile, denumirea unui slujitor al cultului. La aceasta s-ar adăuga şi unele corelaţii aparte între funcţiile lui *brāhmaṇá-* şi, respectiv, ale lui *flāmen*. Dar şi această comparaţie se loveşte de felurite obiecţii. Apropierea dintre elementul esenţial al acestor forme, radicalul ved. *brah-* şi lat. *flā-* întîmpină grave dificultăţi; ar trebui să plecăm, în latină, de la un **flags-men-*, o formă dificil de justificat şi pentru care, în plus, nu rezultă nici un înţeles precis, nici în grupul italic, nici în IE. Iată de ce nici această apropiere nu mai este păstrată.

[3] [Acestuia îi corespunde lat. *ster-nō*, „a aşterne“.]

Nu vom mai zăbovi reamintind și alte încercări, care nu aduc nimic viabil. Socotim că astăzi dispunem de o nouă informație, capabilă să pună capăt acestei discuții. Avem acum un punct de sprijin pentru determinarea înțelesului primar al lui *bráhman-*. Este vorba despre corespondentul lui iranic apărut într-o inscripție în veche persă, care ne oferă cuvîntul *brazman-*, răspunzînd în mod exact ved. *bráhman-*. Înțelesul lui *brazman-* din vechea persă a fost stabilit de către W.-B. Henning[4], care a arătat că *brazman–* a dat o formă *brahm* în partica și în persa medie, iar *brahm* însemna „formă, înfățișare (potrivită)", fiind aplicat fie hainelor, fie ținutei și purtărilor.

Într-adevăr, *brazman-* din vechea persă se referea la cult și pare să arate „felul potrivit", „ritul" cerut de acest cult. Același va fi fost și sensul lui *bráhman-* din vedică: toate întrebuințările acestui termen au în comun noțiunea de „formă ceremonială" din purtările celui ce face ofranda și din operațiunile din cadrul sacrificiului. Astfel vom putea defini, în înțelesul său propriu, termenul *bráhman-*, care a primit apoi încărcătura unor valori mistice și speculative.

Prin urmare, *brahmán-* (sau *brāhmaṇá-*) din India este cel care asigură împlinirea cultului în formele sale prescrise. Aceasta este definiția care, la capătul acestei analize, pune de acord funcția personajului dat cu înțelesul, acum precizat, al termenului fundamental care era ved. *bráhman-*, v. pers. *brazman-*. Baza conceptuală este astfel pusă în grupul IIR, chiar dacă rădăcina acestui termen nu pare a putea fi regăsită și în altă parte.

Avem încă prea puține informații sigure asupra religiei perse din vremea Ahemenizilor, pentru a putea măsura rolul

[4] *Transactions and Proceedings of the Philological Society of America*, 1944, pp. 108 și urm.

jucat de *brazman-* în cadrul cultului. Nu avem nici o dovadă că acest nume abstract ar fi produs în iranica veche şi un nume de agent, care să fi fost paralel cu ved. *brahmán-*, sper a-l denumi pe acela care cunoaşte şi îndeplineşte practicile cultului. Acesta este motivul pentru care putem crede că *brahmán-* era o denumire strict indiană, avînd drept echivalent, în iran, un termen diferit*: āthravan-* din Avesta.

Numele celorlalte două clase sînt derivate sau compuse, putînd fi uşor analizabile; ele nu ridică în nici un fel vreo problemă tot atît de dificilă ca aceea legată de numele „preotului". Dar fiecare priveşte cîte o noţiune importantă. De aceea, ele merită un scurt comentariu.

În India, clasa „războinicilor" poartă numele skr. *kṣatríya-* sau *rājanya* . Primul nume este un derivat de la *kṣatra-*, „domnie, putere", o noţiune care va fi studiată mai în amănunt în legătură cu lumea iranică[5]. Cel de al doilea, *rājan*(*i*)*ya-*, „de stirpe regală", vine de la numele „regelui", *rāj-*(*an-*). Aceste două denumiri nu li se dau unor demnitari, ci membrilor unei clase şi îi desemnează după privilegiul legat de condiţia lor socială. Ele nu se referă la meseria armelor; şi una şi cealaltă ne trimit cu gîndul la „putere", la „regalitate". În aceşti termeni atît de limpezi putem citi direcţia în care s-a orientat, în India, denumirea „războinicilor": dacă s-a ajuns la o legătură între „războinici" şi „putere", aceasta s-a făcut pentru că puterea temporală nu este un atribut necesar al lui *rāj* .

Într-adevăr, vom vedea, cercetînd conceptul cuprins în *rēx*, aşa cum era el definit în vechea Romă şi în India, că „regele" nu era înzestrat cu o putere reală[6]. Ceea ce ne vădesc aici numele *kṣatríya-* şi *rājanya-* este că „puterea", definită prin *kṣatra-* şi prin *rāj*(*an*)- era legată de „meseria armelor".

---

[5] V. C. a IV-a, Cap. II.

[6] V. C. a VI-a, Cap. I.

În societatea iranică, termenul echivalent lui *kṣatríya-* este, în forma sa avestică, *raθaēštā-*. Mai adesea întîlnim însă forma *raθaēštār-*, alcătuită secundar prin analogie după numele de agent în *-tar-* (tip care corespunde gr.-τωρ şi -τήρ şi lat.-*tor*)[7] ; aceasta pentru că -**star-* ca nume de agent de la rad. **stā-*, „a sta, a te ține în picioare" nu e cu putință; rădăcinile cu înțeles intranzitiv, ca **stā–* nu furnizează nume de agent. Dar alcătuirea formei compuse se justifică drept *raθaē-štā-*, cu înțelesul de „cel ce stă în picioare în car(ul de luptă)", la fel cu forma corespunzătoare ved. *raθeṣṭhā-*, ca epitet al lui Indra, marele zeu războinic. O asemenea reprezentare ne duce înapoi în vremea eroică în care idealul luptătorului este ridicat în slăvi, în care i se înalță laude tînărului războinic care, în picioare în carul său de luptă, se aruncă în bătălie. Aceasta este înfățișarea IE a războinicului nobil. Luptătorul din vremea IE nu mergea la luptă nici pe jos, nici călare. Calul mai era încă un animal înhămat, care trăgea carul de luptă. Va mai curge multă vreme şi vor mai veni mai multe invenții pentru ca, pînă la urmă, calul să devină înainte de toate un animal de călărie, prin acest fapt întreaga conducere a războiului ajungînd să să preschimbe. Dar, chiar la mult timp după această revoluție petrecută în domeniul tehnicilor şi al culturii materiale, pe care o reprezintă apariția războinicului călare, vocabularul va mai da încă mărturie asupra priorității carului de luptă față de lupta călare. De pildă, în expresia latină *equo uehi*, care a ajuns să însemne „a merge călare", este folosit mai departe verbul *uehō*,*-ere* [la pasiv *uehor*,*-ī*, din IE **wegh-*], „a căra (pe sus), a transporta (cu carul)"; vechiul verb care corespundea cu tehnica de transport „cu carul" a fost transpus asupra noii întrebuințări a calului ca animal de călărie, nu de tracțiune. La Homer, *eph' híppōn baínō*

[7] [V. mai sus, n. 2.]

(ἐφ' ἵππων βαῖνω) nu înseamnă „a încăleca", ci întotdeauna „a urca în car" [litt. „a păși (sus) către cai (pe car)"][8]. Calul nu slujește decît înhămat la carul de luptă; „a încăleca" ar fi fost la fel de neconceput pentru un luptător din vremea IE, ca a umbla „călare pe un bou"[9] pentru lumea din epoca clasică[10]. Numindu-l pe „războinic" prin formula „(luptător) care stă în car", Iranul se arată mai fidel decît India față de ideologia IE referitoare la „clasa războinicilor".

Termenul indian pentru cea de a treia clasă este *vaiśya-*, care înseamnă literalmente „om din *viś-*", adică, aproximativ, „om din popor". Se stabilește astfel o legătură între a treia clasă și apartenența la subîmpărțirea socială care poartă numele de *viś-*.

În Iran, lucrurile stau cu totul altfel, acolo denumirea dată fiind mult mai complexă și nu întotdeauna bine înțeleasă, alcătuită cum este din două cuvinte legate împreună, spre a desemna una și aceeași persoană: *vāstryō-fšuyant-*.

Prima parte este un derivat de la *vāstra-*, „pășune", cf. *vāstar-*, „păstor". Amîndoi termenii, *vāstra-* și *vāstar-*, sînt foarte des folosiți în Avesta și capătă o importanță aparte. Am mai avut și în alt loc[11] prilejul de a le analiza etimologia și de a le cerceta înțelesul luat deopotrivă în viața personală și în ideologia religioasă a Iranului; ei se numără printre cuvintele cele mai semnificative din propovăduirea zoroastriană.

A doua parte, *fšuyant-* este un participiu prezent de la rădăcina [verbală] *fšu-*, „a crește vite".

---

[8] [Și, analogic, *baínein tina aph' híppōn* (*Il.*, 16, 810) sau *ex híppōn* (*Il.*, 5, 169), „a da pe cineva (jos) din car".]

[9] [„Șeaua" pentru „bou" este un *adýnaton* proverbial.]

[10] [Rezerve de principiu asupra acestei reprezentări la A. Morpurgo-Davies, 1972, 376-377.]

[11] [În volumul] *Hittite et indo-européen*, Paris, 1962, pp. 98 și urm.

Întreaga clasă este denumită, prin urmare, în mod analitic, prin îmbinarea a două cuvinte care se referă, primul, la „păşunat", iar celălalt, la „creşterea animalelor".

O expresie dublă ca aceasta ține de o categorie de termeni compuşi cunoscută sub denumirea de *dvandvā*. Este vorba despre cuvinte duble, ambele componente ale cărora se află în asindet[12], pur şi simplu juxtapuse, şi unul şi celălalt fie la plural, fie, cel mai adesea, la dual. Cei doi termeni, strîns asociați, alcătuiesc o unitate conceptuală. Tipul acesta este ilustrat în vedică prin perechi ca *Mitrā-Varuṇā*, care îi leagă pe cei doi zei alăturați; ca *dyāvā-pṛthivī*, „cer-pămînt"; sau ca *mātā-pitarā*(*u*), „mamă-tată = părinții". Tipul dvandva subsumează unitatea conceptului rezultînd din cele două spețe distincte ale lui. El poate deopotrivă să ia şi forme mai laxe, asociind două forme de calificare. De pildă, în latină, expresia *patres conscripti* nu capătă sens decît dacă recunoaştem în ea două substantive juxtapuse, de o parte *patres* [„patricienii"] şi de cealaltă *conscripti* [„cei trecuți şi ei în listă"], adică două grupuri care constituiau împreună senatul Romei.

În iranică avem aici o expresie de acelaşi tip: *vāstryō-* şi *fšuyant-* sînt două spețe diferite, unul ocupîndu-se de păşunat, celălalt, de grija vitelor. Dar cum şi unul, şi celălalt fac parte dintr-una şi aceeaşi clasă, o expresie comună va sluji pentru denumirea lor, anume *vāstryō-fšuyant-*. Această clasă iranică are un nume funcțional şi explicit, contrastînd prin aceasta cu skr. *vaiśya-*, care arată numai apartenența la „trib".

Pentru a fi completi, se cade să pomenim şi o a patra clasă care apare în enumerările mai recente. În India, cea de „a patra stare" poartă numele de *śūdra-*, a cărui etimologie nu o cunoaştem; el este aplicat celor din categoria cea mai de

[12] [Gr. *a-syndeton* înseamnă „fără element de legătură".]

jos, amestecată sub raportul etnic, în care se află cuprinşi cei fără o profesie bine definită şi fără o funcţie precisă.

La fel şi în Iran, dup cele trei clase funcţionale, un text îi pomeneşte pe *hūiti-*, cu un nume care pare să însemne „ocupaţie, meserie" şi care le este dat unor „meşteşugari". Nu putem şti de cînd datează această nouă diferenţiere socială, care instituie o clasă aparte, prin ansamblul „meşteşugarilor".

Pentru a putea măsura cum se cuvine importanţa acestei clasificări triple, trebuie să vedem că ea nu li se aplică numai grupărilor omeneşti. Ea cuprinde şi unele ansambluri de concepte, care se află astfel puse în legătură cu clasele funcţionale. Faptul acesta nu-l putem recunoaşte de la prima vedere, dar el iese în evidenţă în mod indirect, prin expresii care par mai întîi a nu fi foarte semnificative, dar care îşi găsesc rolul şi înţelesul o dată apropiate de concepţia propriu-zis socială. Un exemplu ne-o va arăta cu claritate. Citim într-o inscripţie ahemenidă a lui Daríus cel Mare [Persepolis d, 16-18] formularea unei rugăciuni făcute spre a abate de deasupra ţării trei năpaste: *dušyārā- „*anul rău = recolta proastă", *hainā-*[13], „oastea duşmană" şi *draugā-* „minciuna, uneltirea", ultima fiind strîmbătatea sub raportul moral şi religios. O atare exprimare nu este rodul întîmplării. Cele trei năpaste corespund unei ordini necesare: cea dintîi, „recolta rea", îl loveşte pe producător, a doua, „atacul vrăjmaş", vine asupra luptătorului, iar a treia, „minciuna", îl atinge pe preot[14]. Regăsim aici, transpusă sub forma a trei feluri de urgii, aceeaşi ierarhie a celor trei clase, pe care am văzut-o susţinută prin numele reprezentanţilor lor.

---

[13] [Forma persană *haín*, venită prin filieră turcă, a dat rom. *haín*, cu vechiul său înţeles de „trădător, uneltitor împotriva domniei, a Voievodului".]

[14] [În privinţa regăsirii aceleiaşi repartiţii şi în *Gāthās* (V, 32, 10, după Marian Molé) şi în *Rig-Veda* (VIII, 18, 10, după Georges Dumézil), v. J. Loicq, 1973, 99.]

Nici societatea nu poate fi concepută, nici universul nu poate fi definit decît în lumina acestei întreite orînduiri.

Împărțirea aceasta îmbrățișează ea oare întreaga omenire, sau se mărginește la societatea IIR? Putem crede că ea este foarte veche și că provine din trecutul IE mai îndepărtat. În fapt, ea a mai lăsat urme și în alte părți. Vom semnala mai cu seamă tradițiile legendare, din Grecia, privitoare la prima organizare a societății ioniene. Un reflex al acestora mai subzistă în mitul referitor la cei patru fii ai lui Ion, strămoșul eponim al acestor neamuri. O legendă (povestită de Strabon, C 383 [= VIII, 7, 1]), îi atribuie lui Ion împărțirea societății în patru clase:

La acest fapt se face aluzie în *Critias* al lui Platon, care enumeră, [în 110 b c]:

Pe de altă parte, cunoaștem numele celor patru triburi ioniene așezate sub egida celor patru fii ai lui Ion. Aceste patru nume proprii trebuie să se afle în relație cu cele patru clase sociale. Din păcate, ele sînt citate mereu într-o altă ordine, la diferiți autori, ceea ce duce la perturbarea comparației și ne împiedică în găsirea corespondențelor nemijlocite dintre fiecare nume în parte și una dintre cele patru funcțiuni.

Herodot, V, 66:

Geléōn,-ntos / *Aigikoreús,-éos* / *Argádēs,-eō* / *Hóplēs,-tos*

(Γελέων ντος)/ (Αἰγικορεύς) / (’Αργάδης,-εω)/ (῾Οπλης,-τος)

Euripide, *Ion*, 1579-1581:

Geléōn (sg.) / *Hóplētes* (pl.) / *Argad**ē**s* (pl.) / *Aigikor**ē**s*

(Γελέων) / (῾Οπλητες) / (’Αργάδης,-εω) / (Αἰγικορῆς)

Plutarh, *Solon*, 23:
Hoplîtai / *Ergadēs* / *Gedéontes* / *Aigikorēs* (toate pl.)

Tradiția acestor nume a fost adaptată după interpretarea lor; este limpede, de pildă, că Plutarh vrea să-i denumească pe războinici, pe meșteșugari, pe agricultori și pe păstorii de capre. Cu toate acestea, lista onomastică dată trebuie să acopere, în mare, cele patru clase ionice. Putem încerca să precizăm unele legături, dar trebuie mai întîi să ne dezbărăm de interpretarea lui Plutarh, mult prea clară pentru a fi altceva decît o remaniere tîrzie a unui șir de termeni care nu mai erau bine înțeleși.

Hóplētes (pl. lui *hóplēs*,*-tos*) ne mai este cunoscut și prin mai multe inscripții: astfel la Milet (sec. V î.C.), *hoplēthōn* (ὁπλήθων), gen. pl., cu o variantă grafică; iar [la Tomi, colonie milesiană din Scythia Minor,] întîlnim o *phylḗ hopleítōn* (φυλὴ ὁπλείτων)[15]. Acest nume trebuie apropiat, fără îndoială, de *hóplon*, cu pluralul *hópla*, dar nu în înțelesul de „arme", care este derivat, ci în sensul vechi și propriu de „unelte, instrumente". I-am avea deci în față pe **meșteșugari**[16].

Argádēs (sg.) [și *Argadēs* (pl.),] nume confirmat prin referiri epigrafice de la [Tomi,] Cyzic și Efes, ca fiind dat unei *khiliostys*, o grupare de o mie de oameni, aduc aminte de numele *Árgos*, al cărui sens îl știm: *Árgos* înseamnă τὸ πεδίον, „cîmpia, șesul", în limba Macedonenilor și a Thessalienilor, după Strabon [C 372 = VIII, 6, 9]. *Argadēs*, referindu-se la pămînt, i-ar denumi așadar pe cultivatori. Aceasta este cea de a doua identificare pe care o putem face cu oarecare verosimilitate.

---

[15] [Cf. *Inscripțiile din Scythia Minor*, II, București, 1987, 151, sub nr. 123. Autorul scrisese aici, prea global, „în Dacia".]

[16] [Și nu pe „războinici", după doctrina curentă, cf. *Der kleine Pauly*, II, München, 1979, col. 1214.]

În acest caz *Geléōn* (sg.) și *Aigikoreús* (sg.) ar corespunde funcțiilor „nobile”, de la care ne așteptăm să apară în frunte, așa cum o și fac la Herodot. La *Aigikoreús* ne izbește asemănarea dintre acest nume compus și *aigís*, „egida” Athenei[17]. Vom mai ține seama și de faptul că acele patru clase erau legate de Zeus, de Athena, de Poseidon și, respectiv, de Hefaistos. Ultimele două clase putem să le atribuim ultimilor doi zei, *Hóplētes* ca „meșteșugari” lui Hefaistos, iar *Argadēs* ca „agricultori” lui Poseidon, care are și agricultura printre multele sale atribuții. Ar rămînea ca primele două clase să le fie atribuite lui Zeus și Athenei, iar acesteia din urmă i s-ar potrivi *Aigikorēs*. Cît despre *Geléontes*, ne vom aminti că numele lor se află sub patronajul lui Zeus, după o inscripție (IG II^2, 1072) care-l pomenește pe *Zeùs Geléōn*. Mărturia aceasta leagă de ultimul termen singurul nume divin rămas disponibil, pe acela al lui Zeus.

Desigur, era vorba despre supraviețuiri care nu mai erau bine înțelese la epoca în care a fost culeasă tradiția dată, deci interpretarea ei rămîne de domeniul ipotezei. Totuși, modul în care activitățile sociale se află distribuite între aceste personaje mitice este conform cu tradițiile explicite din India și din Iran. Cea de a patra activitate este meșteșugărească, ca și în Iran. În sfîrșit, acest mod de distribuire este hotărît printr-o orînduire cu caracter divin. Putem deci crede că aici supraviețuiește, sub chip de legendă, o veche împărțire socială, pe care avem temei să o socotim IE, nu numai de dată IIR.

Această analiză poate afla o confirmare în lumea italică, anume în *Tabulele Iguvine*, care cuprind un ritual formulat

[17] [De altfel, chiar textul citat din Euripide spune, în cuvintele Athenei, care pronunță tirada finală a piesei *Ion*, „și de la-a mea egidă / un neam avea-vor și *Aigikorēs*. “ (1580-1581).]

în limba umbriană, spre a fi folosit de preoții Atiedii de la Iguvium (azi Gubbio), în Umbria.

Tabulele acestea descriu ceremonialul purificării anuale pe care o împlinesc preoții, constînd dintr-o procesiune care înconjura întregul teritoriu al comunității date. Acest cortegiu era întretăiat de opriri la fiecare poartă a cetății, prilejuind ofrande și recitarea unor formule sacre. Or, în rugăciunile care se repetau ca niște litanii, revin anumite expresii care merită să fie analizate. Ele cheamă ocrotirea zeilor asupra ființelor și a lucrurilor, enumerate prin șase denumiri consecutive, grupate în trei perechi la rînd:

nerf arsmo ueiro pequo castruo frif

Primul termen, *ner-f* (ac. pl. de la *ner*-) corespunde skr. *nar*-, gr. *anḗr* (ἀνήρ): e vorba de „războinici", de „căpetenii"; *arsmo* este termenul care desemnează „riturile", „sacrul"; *ueiro* = lat. *uirōs* (ac. pl.), „bărbații"; *pequo* = lat. *pecua*, „vitele"[18]; *castruo* = lat. *castra*, denumind „teritoriul (cultivat)", „cîmpurile (ordonate)"; iar *fri-f* = lat. *fructūs* (ac. pl.). Avem așadar „căpeteniile" – „preoții"; „bărbații" – „turmele"; „ogoarele" – „roadele"; trei grupuri de cîte două cuvinte, sau, am putea zice, trei formule dvandva succesive. Unul dintre aceste grupuri *dvandvā*, *ueiro pequo*, „bărbați – vite", reapare în Avesta iranică, sub forma *pasu vīra*, „vite – bărbați"; corespondența aceasta, observată de demult, ilustrează vechimea acestui ritual și a înseși formulării din Tabulele Iguvine.

Fiecare dintre aceste trei grupuri privește, respectiv, cîte un domeniu al vieții sociale: întîi căpeteniile și preoții; apoi bărbații și vitele; în sfîrșit, pămîntul și roadele sale.

O atare împărțire, cu toate că distribuită într-un mod oarecum diferit, corespunde vechii scheme, dar cu o extindere.

[18] [V. însă mai sus, C. 1, Cap. IV, despre *pecū* și *pecūnia*.]

Nu se mai vorbește numai despre societatea oamenilor, ci și despre roadele pământului. Dacă lăsăm la o parte această adăugire, principiul de clasificare rămîne același: preoții, războinicii și agricultorii (oamenii și turmele lor).

Ne mărginim aici să enumerăm dovezile asupra acestei organizări sociale, acolo unde atari mărturii constau din termeni specifici sau din date de tip onomastic. Celelalte indicii pe care le putem dobîndi dintr-o cercetare a religiilor sau a feluritelor mitologii rămîn în afara scopului nostru. În plus, acesta este domeniul căruia Georges Dumézil i-a consacrat lucrări fundamentale, prea cunoscute spre a le înșirui aici pe toate[19].

[19] V. mai ales *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958) și *La religion romaine archaïque* (Paris, 1966), unde este anunțată o nouă sinteză a lucrărilor anterioare, printre care se afla *Jupiter*, *Mars*, *Quirinus* (Paris, 1941). [Sinteza aceasta a apărut ulterior, în trei volume, sub titlul *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1981[1]; 1986[2]; în românește, într-un volum, *Mit și epopee*, București, Editura Științifică, 1993.]

Capitolul II

Cele patru cercuri ale apartenenței sociale

Sumar – Tripartiția funcțională studiată în cap. I nu se confundă nicidecum cu cercurile apartenenței sociale, diviziuni politice care afectează societatea luată în întinderea ei. Aici, vechea iranică a păstrat patru termeni care denumesc, respectiv, „familia", „clanul", „tribul" și „țara". Dar comparatistul întîmpină adesea mari greutăți în restabilirea valorii vechi, de dată IE, a acestor termeni.

Cercetarea atentă a rad. **dem*- care furnizează numele unității restrînse (ir. *dam*-) a „casei", ca entitate socială (lat. *domus*, gr. hom. *dō̄*) – ne îndrumă către distingerea ei de rădăcinile **dem*(*ə*)-, „a construi" și **dom*(*ə*)-, „a domestici", de care o leagă îndeobște dicționarele. Cît despre schimbarea de sens pe care o observăm în mai multe limbi, de la „casă-familie" la „casă-clădire", ea oglindește o schimbare socială: desfacerea în părți a „familiei mari", care face treptat ca unei societăți structurate după genealogie să-i urmeze o societate subîmpărțită după așezarea geografică.

Așadar, trebuie să separăm gr. *dómos*, „clădire, casă", de lat. *domus*, care denumește nu „edificiul", ci „căminul de acasă", ca pe o entitate socială întrupată în

dominus, [„stăpînul (casei)”]. Prin urmare, *domus* intră în perechi contrastante, al căror al doilea termen denumește ceea ce se află în afara cercului domestic: *domi militiaeque* [„acasă și la armată”], *domi/peregre* [„acasă/pe cîmp = în străini”], *domesticus/rusticus* [„domestic/rustic”]; perechea *domi/foris*, „acasă/afară” face să apară rad. **dhwer-* al „porții”, desemnînd granița, văzută dinlăuntru, dintre „înlăuntru” și „afară”.

Față de termenii iranici, cuvintele homerice pentru „familie”, „clan” și „trib” (*génos*, *phrḗtrē*, *phylon*) atestă deopotrivă o înnoire lexicală și un conservatorism politic.

În fine, numelui iranic al „țării” (*dahyu-*) îi corespunde în sanscrită cel al „străinului inferior” (*dásyu-*, [cf. *dāsá-*, „sclav”]) pentru că iranicii își denumeau în mod firesc poporul, văzut din interiorul lui, printr-un derivat de la *daha-*, „om, bărbat”, în vreme ce, în India, același *dásau-*, văzut însă din exterior, apărea necesarmente ca „străin-sclav”: întîlnim astfel, ilustrată din nou, importanța opoziției dintre „înlăuntru” și „în afară”.

Organizarea tripartită care a fost descrisă mai sus stabilește în cadrul societății anumite clase funcționale; ea nu are un caracter politic, decît cel mult prin faptul că pătura sacerdotală, fiind cea dintîi, determină ierarhizarea puterilor. Dar orînduirea propriu-zis socială se află întemeiată pe o clasificare cu totul diferită: societatea este luată în considerare nu prin natura și în virtutea ierarhiei dintre clase, ci în extinderea ei asupra neamului, [a poporului întreg,] ținînd seama de cercurile de apartenență care o alcătuiesc.

Structura aceasta este cel mai vădită în Iran. Ea cuprinde patru cercuri concentrice, patru împărțiri socio-teritoriale care, mergînd de la unitatea cea mai restrînsă, se lărgesc pînă la a

îngloba întregul comunității [poporului]. Termenii care le denumesc pe acestea sînt următorii:

1) *dam*-, *dəmāna*-, *nmāna*- (forme echivalente între ele, care se stratifică după vîrsta [mai veche sau mai nouă] a textelor), „familie" și „casă". Forma a doua, *dəmāna*-, derivă de la prima, *dam*-, prin sufixare; iar *dəmāna*- ajunge fonetic la pronunția *nmāna* .

2) mai sus, *vīs*-, „clanul", care grupează mai multe „familii".

3) mai sus, *zantu*-, „tribul", propriu-zis „mulțimea celor de-un neam, din aceeași seminție".

4) în sfîrșit, *dahyu*-, traductibil prin „țară".

Alături de fiecare dintre acești termeni iranici [luați mai sus din Avesta], putem așeza cîte un termen corespunzător din sanscrită: *dam*-, „casă" (av. *dam*); *viś*-, „clan, comunitate" (av. *vīs*); *jantu*-, „făptură" (av. *zantu*-). Celui de al patrulea termen avestic, *dahyu*-, „țară", îi corespunde ved. *dásyu*, care, în condiții pe care ne vom strădui să le precizăm, a luat înțelesul de „popor barbar și dușman". Dar în India nu aflăm o legătură organică între aceste patru denumiri. Ele nu se articulează unele cu celelalte. Schema veche este deja modificată. Societatea iranică a fost mai conservatoare.

Aceeași observație este valabilă și pentru limbile clasice. Avem și aici, materialmente, corespondentele celor trei termeni dintîi: gr. *dómos* (δόμος), lat. *domus*; gr. (*w*)*oîkos* (οἶκος), lat. *uīcus*; gr. *génos*,*-ous* (γένος, neutru în *-es/os*), lat. *gens*,*-ntis* (fem. în *-ti*, prin urmare lat. **genti*- față de prototipul termenului iranic **gentu*-). Dar acestea nu constituie nici în lumea clasică, cum nu o făceau nici în India, un șir solidar. Corespondențele sînt numai etimologice. În greacă și în latină, cuvintele acestea moștenite nu se orînduiesc la fel ca în iranică. Ele nici măcar nu se acoperă între latină și greacă. Departe de a constitui două unități sociale distincte, gr.

dómos şi (*w*)*oîkos* semnifică practic acelaşi lucru, „casa”; motive de dialect, de stil, de epocă sînt cele care fac să apară mai degrabă un cuvînt decît celălalt. Nici în latină nu regăsim structura din grupul iranic: *ūcus* nu este treapta superioară a lui *domus*; el reprezintă altceva decît *vīs*- de la iranici şi iarăşi altceva decît (*w*)*oîkos* al Grecilor.

În plus, atît în Grecia, cît şi la Roma, termenilor care aparţin aceste vechi serii li se adaugă şi unele cuvinte noi, străine IIR, gr. *phylḗ* şi lat. *tribus*.

Putem totuşi să socotim drept un fapt sigur că nomenclatura iranică a împărţirilor sociale vine din trecutul IE. Cei patru termeni citaţi din avestică reapar şi în cuvintele compuse care îl denumesc pe „capul” (IIR **pati*) fiecărei subdiviziuni: av. *dmāna-paiti*-, („capul familiei”), *vīs-paiti*-, („capul clanului”), *zantu-paiti*- („căpetenia neamului”), *dahyu-paiti*-, („căpetenia ţării”). Ierarhia aceasta – pentru că ea funcţionează ca atare – era puternic înrădăcinată; ea a supravieţuit în aceeaşi ordine şi în iranica medie, în pofida evoluţiei vocabularului şi a limbii: *mānbed*, *visbed*, *zandbed*, *dehbed*. Aceasta pentru că ea cobora din vremuri străvechi. Pentru doi din aceşti termeni o descoperim şi într-o etapă anterioară iranicii vechi, sub aceeaşi formă a cuvintelor compuse. Av. *dmāna-paiti*- îşi are paralela deopotrivă în ved. *dam-pati*-, „stăpînul casei”, şi în gr. *despótēs* (δεσπότης [„stăpînul (absolut)”]), iar av. *vīs-paiti*– corespunde şi cu ved. *viś-pati*- şi cu lit. *vêš-pats*, „căpetenie de clan”, de unde „domn, senior”.

Gruparea acestor denumiri ne arată cum erau ele orînduite. Trebuie acum să le cercetăm pe rînd şi să definim trăsăturile particulare ale fiecăreia.

Numele „casei”, care vine pe primul loc, este unul dintre cele mai cunoscute din vocabularul IE. În plus, el se află legat cu o rădăcină verbală într-un chip care pare uşor de înţeles şi mulţumitor. Forma iranică *dam*- se află, într-adevăr, legată de

lat. *domus*. Dar, deşi lat. *domus*,*-ūs* (fem.) este o temă în *-u-*, ştim, prin mărturia nemijlocită a latinei înseşi, că a coexistat cu o veche temă masculină în *-o-*, dat fiind că de la **dom-o-s* se poate presupune că a fost derivat *dominus*[1]; forma gr. *dómos* confirmă aceasta. În greceşte, pe lîngă *dómos*, „casă", mai avem şi fem. *domḗ*, „clădire" şi numele de agent **domós*, cu accentul pe vocala tematică, pe care îl regăsim în forma compusă *oiko-dómos* (οἰκοδόμος)[2], „cel care clădeşte casa". Forma tematică este cunoscută şi prin intermediul ved. *dáma-*, „casă". Ca temă în *-u-*, pe lîngă lat. *domu-* şi v. sl. *domŭ* [gen. *domu*], vom număra şi derivatul (la început adjectival) ved. *damū-naḥ*, „de casă, (ocrotitor) al casei", precum şi compusul arm. *tanu-tēr*, „stăpînul casei"[3].

Deopotrivă, **dom-o-* şi **dom-u-* provin de la un vechi nume radical care poate avea, (prin apofonie vocalică regulată,) formele **dem-*/**dom-*/**dm-* (*dm̥-*)[4]. Acesta apare încă, în formă liberă sau în compunere, în expresia skr. *patir dan* şi [în compusul] *dam-patiḥ*, ca şi în formula av. *dəng paitiš* (unde *dəng* vine din **dams*), „stăpînul casei", căreia îi corespunde gr. *despótēs* (cu fem. secundar *déspoina*). Cei doi compuşi din greceşte nu mai erau analizabili la dată istorică, dar elementele lor pot fi recunoscute atît separat, cît şi împreună: *-pótēs* (-πότης) şi *-poina* (-ποινα) reprezintă, respectiv, un

---

[1] [Dacă ar fi fost derivat de la **domu-*, el ar fi sunat **domūnus* (ca *tribūnus* de la *tribus*), corespunzînd ved. *damūnah*, arm. *tanu-*(*ter*), citate mai jos, precum şi lit. **namūnas*, „stăpînul casei", presupus de *namūnaitis*, „fiul stăpînului casei".]

[2] [Retragerea accentului este secundară, marcînd substantivizarea.]

[3] [V. M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heildelberg, II, 1957, 19-20.]

[4] [Varianta din paranteză reprezintă vocalizarea posibilă a nazalei înainte de o consoană.]

derivat de la vechiul masc. **poti-*, „stăpîn", și fem. arh. **potnyə*, „stăpînă"; iar compusul *dés-poina* are drept corespondent, [ca o creație paralelă, dar independentă,] ved. *dam-patnī*, „stăpîna casei".

Mai există și alte mărturii asupra acestui nume radical **dem-/dom-*, în greceşte. De pildă, expresia homerică *hēméteron dō* (ἡμέτερον δῶ), „casa noastră", dintr-un mai vechi **dōm-* (ca arm. *tun*, „casă"), care a fost lărgit mai apoi în *dōma*[5]. Se admite în genere că *dámar*,*-rtos* (δάμαρ), „soție (legitimă)" aparține aceleiași familii și analiza lui este dată drept *dam-*, „casă" (din **dm*), plus *-ar-*, radicalul verbului *ararískō*, „a întocmi, a aranja", [plus sufixul *-t-*]; sensul cuvîntului ar fi deci „cea care orînduiește casa". Gradul ø al rad. **dem-* (adică **dm-*) este recunoscut îndeobște și în hom. *mesó-dmē* (μεσό-δμη), ajuns în attică *mesómnē* (μεσόμνη), care denumește „grinda din mijloc", care unește doi stîlpi puternici dinlăuntrul casei. În plus, mai dispunem și de **dm-ōw-*, în *dmōs*, *dmōós* (δμώς), „slujitor", cu fem. *dmōḗ* (δμωή), „slujitoare", aceştia fiind „oamenii de casă".

Tot acest ansamblu de forme nominale este legat în mod tradițional de rădăcina verbală **dem-*, „a clădi". Formele acestui **dem-* atestă ceea ce se numește o „rădăcină bisilabică" [= cu sufix *ə*, în speță $ə_2$, alternînd cu $eə_2 > \bar{a}$]: **dem-ə-/*dm-ā-*, *în gr. démō* (δέμω), „a clădi", cu pf. pas. *dédmētai* (δέδμηται), cf. și *neó-dmā-tos* (νεό-δματος), „de curînd clădit", sau *demas*,*-tos*, „trup, boi" (modul cum e „clădit" trupul).

Dintre diferitele teme desprinse de la această temă pot fi scoase mai multe forme nominale. Mai cu seamă, [cu sufixul IE **-ono-* >] IIR **-ana-*, av. *dəmāna-*, v. pers. **māna-*, ved. *māna-*

---

[5] [Reținerile lui J.-L. Perpillou (1970, 536) asupra lui *dō*, văzut mai degrabă ca o particulă „lativă" (cf. gr.*-de*) nu par întemeiate de vreme ce *dō* apare și ca un nominativ (cf. *Od.,* 1, 392).]

(ambele din **dmāna-*); iar cu sufixul IE **-ro-*, germanicul **dem-ra-*, de unde anglo-sax. (și engl.) *timber*, „lemn de construcție, grindă", germ. *Zimmer*, „scheletul [de lemn] al casei", apoi „cameră", ca și vechiul verb denominativ got. *timrjan*, „a dulgheri, a clădi".

În sfîrșit, se admite că de la aceeaşi rădăcină **dem-*, „a construi", a provenit, pe lîngă substantivul care numeşte „casa", și un verb derivat de la acest nume, cu sensul de „a domestici", verb reprezentat prin lat. *domō,-āre*, prin gr. *damáō* etc. Legătura de înțeles ar fi „a lega (un animal) pe lîngă casă" > „a domestici".

Întreg acest ansamblu etimologic se află trecut în dicționarele recente sub una și aceeași rubrică **dem-*, fiind organizat pornind de la noțiunea de „a construi"; totuși, A. Meillet se exprimă cu oarecare reținere în privința legăturii morfologice dintre **dem-*, „a clădi" și **dom-*, „casă"[6].

La prima vedere, această cuprinzătoare reconstrucție etimologică, în care intră numeroase forme luate din toate limbile familiei IE, nu ar ridica nici o dificultate majoră. Legături presupuse între diferitele noțiuni sînt cel puțin plauzibile. Putem chiar să ni se pară firesc ca un nume care desemnează „casa", comun aproape tuturor limbilor, să vină de la o rădăcină verbală tot atît de veche, însemnînd „a clădi, a construi". Ar rezulta de aici faptul că prima unitate socială, aceea a „casei" sau „familiei", și-ar datora numele tehnicii materiale a dulgheriei.

Dar nu este îndeajuns, pentru ca o demonstrație să fie socotită dobîndită, ca ea să nu încalce verosimilitatea. Fiecare

---

[6] [Pledoaria lui E. Benveniste (BSL, LI, 1955, 14-40) a fost preluată în dicționarele etimologice latine (de ex. A. Ernout – A. Meillet, 1967[4], 182-183), greceşti (de ex. P. Chantraine, 1968, I, 150-151; 192-193) și indiene (de ex. M. M. Mayrhofer, 1957, II, 35). Dicționarul etimologic indo-european al lui J. Pokorny (Berna, 1959, 198-199) nu o adoptase încă.]

dintre grupurile lexicale astfel puse în legătură dă la iveală, la o examinare mai atentă, anumite particularități de formă și de înțeles care apar drept originare și ireductibile, ele trebuind scoase la lumină, înainte de a le confrunta între ele. Numai o atare analiză prealabilă va îndreptăți o judecată dreaptă asupra înrudirii genetice a formelor date. Metoda comparativă se află astfel pusă aici la încercare pe întreaga întindere a cercetării noastre. Reluăm așadar din temelie datele acestei comparații, spre a le urmări trăsăturile proprii.

Dacă examinăm numele „casei", nu vom întîrzia să observăm că *domus* din latină și *dómos* din greacă, părînd să aibă între ele o acoperire completă, în afara diferenței morfologice dintre vocalele lor tematice (în latină *-u-*, în greacă *-o-*), se deosebesc totuși în mai multe privințe în diferitele lor întrebuințări lexicale. La Homer, *dómos* este însoțit de epitete descriptive; „casa" este „largă, înaltă, bine durată, măreață" etc., ea avînd toate caracteristicile unei construcții veritabile; *dómos* are un vestibul numit *pródomos*, „partea din față a lui *dómos*". Nimic asemănător în latină, unde *domus* nu admite nici o calificare materială și nu denumește niciodată un edificiu[7]. În schimb, *domus* înseamnă mereu „casă" în înțelesul de „familie", ceea ce este cu totul

[7] [Aici este îndreptățită observația lui O. Szemerényi (1972, 216), care, poate prea caustic, remarca interpretarea necesară drept „edificiu" a lui *Domus Aurea* și drept „clădire" în pasaje ciceroniene mai familiare (ca *Att*., I, 12, 3: *P. Clodium ... deprehensum domi C. Caesaris*), la care se adăuga, și mai limpede, *Domus est*, *quae nulli mearum uillarum cedat* (Fam., 6, 18, 5), „Este o **vilă** care nu e mai prejos decît nici unul dintre **conacele** mele": *domus*, ca o construcție, este „vila" („blocul" fiind *insula*), iar *uilla* – „conacul de la țară"; la fel, Homer cunoaște de fapt pe δόμονδε „acasă" (cu mișcare). Pur și simplu, greaca și latina au aici o altă repartiție secundară de vocabular, în evoluția „clădirii".]

străin gr. *dómos*. În plus, anumite forme cazuale ale lat. *domus* s-au fixat în funcție adverbială: *domī*, *domum*, *domō* [„acasă, „(spre) acasă", (cu mișcare), „de acasă"]. În greacă, aceste întrebuințări adverbiale sînt cu neputință pentru *dómos* și *dōma*, ele existînd, dar cu *oîkos*; față de lat. *domī*, *domum*, *domō*, avem, respectiv, gr. *oíkoi* (οἴκοι), *oíkade* sau *oikónde* (οἴκαδε, οἰκόνδε) și *oíkothen* (οἴκοθεν).

În aceeași ordine de idei, am văzut că *domī* (loc. „acasă") *domum* (ac. de țintă, „spre casă") și *domō* (ab. sep. „de acasă") privesc doar pe „acasă", cu stare, cu mișcare și ca punct de plecare. Aceste forme adverbializate opun pe „acasă" față de tot ceea ce se află „afară" (*foras*, („către afară"), *foris* („afară")), sau „în străini" (*peregre*), apoi și treburile obișnuite („de acasă"), ocupațiile pașnice, *domī*, domeniului militar, al războiului, *militiae*. Asemenea reprezentări n-ar fi deloc potrivite cu numele „casei", dacă am avea a o lua drept „construcție". Este limpede că aceste întrebuințări adverbiale presupun o semnificație morală, iar nu materială, pentru *domus*.

Să luăm acum în considerare legătura acceptată de obicei dintre *domus* și rad. **dem*-, „a construi". Dacă termenul pentru „casă" însemna pur și simplu „construcția", ne-am fi așteptat să găsim în latină un verb venind de la rad. IE **dem*-. Dar din vocabularul limbii latine lipsește vreun corespondent al verbului gr. *démō*, „a clădi", ceea ce îl îndepărtează și mai mult pe *domus* de gr. *dómos*. Distanța dintre cele două limbi și depărtarea dintre cele două noțiuni reies și mai limpede dacă punem față în față expresiile pentru „a construi (o casă)". Greaca are un verb *oikodomein*, un denominativ de la compusul *oiko-dómos*, „constructor de case", în care vom remarca faptul că numele de agent creat de la **dem*- îl are drept obiect pe *oîkos*, iar nu pe *dómos*. Dar care este echivalentul latin al lui *oikodomeîn*? Acesta este verbul compus *aedificō*,*-āre*. Astfel, gr. *-domeîn* îi răspunde o formă venind de la lat.

facere, iar nu un verb din aceeaşi rădăcină; lui *oiko-* îi corespunde nu *domus*, ci *aedēs*. Alcătuirea lui *aedificare* este deci o dovadă vădită că valoarea proprie a lui *domus* nu are nimic în comun cu cea a lui *aedēs*, şi că, în consecinţă, *domus* nu poate să fi fost un termen de arhitectură. Dacă este nevoie de o confirmare, o aflăm în afara limbii latine şi a celei greceşti, într-un al treilea verb compus, cu acelaşi sens: în oscă, „a clădi" se spune *trí*(*i*)*barakavúm* (un infinitiv în *-um*). Verbul acesta este alcătuit din rad. *trííb-* (= **trēb-*) al „casei" [*trííbúm*, ac. sg. fem.] şi rad. *ar*(*a*)*k-* ([= **ark-* din] lat. *arceō*), „a închide, a apăra prin închidere". Trebuie să fie un calc osc al gr. *oikodoméō*, realizat, ca şi numeroase alte împrumuturi culturale ale oscei, sub influenţa civilizaţiei greceşti, Dar şi în oscă, sub forma ei materială, „casa" are o denumire aparte, de la rad. **trēb-* [8].

În aceste trei limbi avem aşadar un verb care arată „clădirea" concretă, compus cu numele „casei"; dar acest nume nu provine niciodată de la **dem-*, „a construi". Acesta este un nou indiciu care marchează diferenţa dintre sensul reconstruit pentru *domus* şi cel constatat în mod efectiv.

Ca atare, problema din latină devine şi mai precisă. Două substantive, *aedēs* şi *domus*, pot fi traduse deopotrivă prin „casă", dar ele nu sînt echivalente între ele, şi diferă considerabil prin modul lor de derivare. *Aedēs*, „casă", „templu"[9], ca o „clădire", a dat posibilitatea creării derivatului *aedīlis*, ca nume al magistratului care veghea asupra construirii edificiilor şi mai cu seamă a templelor. Dar de la *domus* nu există un derivat asemănător: nu există un **domīlis*. În schimb, *domus* are două forme fondate aparte:

[8] [Oscul *trííb-um* este legat îndeobşte de lat. *trabs*,*-bis*, „grindă" şi de lit. *trobà*, „clădire, casă" (cf. A. Ernout – A. Meillet, 1967[4], 698.]

[9] [*Aedēs*,*-is*, la sg. era „căminul", iar la pl., „edificiul, clădirea".]

1) *domicilium*, al cărui al doilea termen derivă la rîndul său de la *-cola*, aşa cum apare acesta în *agricola* [„cel ce cultivă (şi locuieşte) cîmpurile”]; or, *domicilium*, „sălaşul casei”, arată „casa” ca pe o „locuinţă”, iar nu ca pe o „clădire”.

2) *dominus*, un termen social. Pentru noi, *domus* şi *dominus* sînt cuvinte separate; dar latinii le simţeau ca fiind puternic legate. De pildă, iată unul dintre acele jocuri etimologice pe care le iubeau vechii poeţi latini: „*O*, **domus** *antiqua, heu quam dispari dominare domino*!” [*Trag. inc.,* 185, *ap.* Cic., *Phil*., 2, 104: „O, casă veche, vai, cît de puţin îţi e stăpînul pe potrivă!”]; sau la Cicero: **domus** *erat non* **domino** *magis ornamento, quam ciuitati* [*Verr.*, 4, 5: „era o casă ca o podoabă nu numai pentru stăpînul ei, ci şi pentru cetate”]; şi pînă la Sf. Ieronim: *in naui unus gubernator, in* **domo** *unus* **dominus** [*Epist.*, 125, 15: „pe corabie un singur cîrmaci, în casă un singur stăpîn”]. Or, *dominus* nu era nicidecum cel răspunzător de clădirea „casei”.

În sfîrşit, înseşi întrebuinţările din latină ale lui *domus* exclud orice aluzie la „construcţie”; frecvente cu pronume posesive, *domus mea* [„casa mea”], *apud me domi* [„la mine acasă”], ele arată mereu ideea de „acasă”. De aici provine şi formula *aliquid est mihi domi*, „am ceva acasă”, care echivalează cu „posed ceva”. Astfel, la Plaut, *cui argentum domi est* înseamnă „cel care are bani (la el acasă)”. Toate aceste trăsături caracterizează pe *domus* ca pe o noţiune familială, socială, morală, dar nicidecum materială.

La Cato, citim o veche rugăciune închinată lui Marte, cu prilejul purificării unui ogor. Ea constă din formule arhaice, transmise de-a lungul generaţiilor şi reproduse literal. Cel ce face ofranda, după împlinirea ritualului, cheamă ocrotirea divinităţii spunînd *mihi, domo familiaeque nostrae* [„asupra

mea, a casei şi a celor din casa mea"]. Astfel *domus* se află plasată între persoana însăşi a celui ce face jertfa şi familia sa[10].

Cînd, la Virgiliu, Aeneas strigă, coborînd de pe corabie: *Hic domus, haec patria est*! el leagă *domus* şi *patria* laolaltă, în cadrul apartenenţei lor comune la sfera noţiunilor sociale şi morale.

Dar termenul cel mai important de definit, dat fiind că el însuşi defineşte pe *domus*, este *dominus*. Alcătuirea sa aparte merită să ne oprim asupra ei. Tema lui este *dom-o-*, iar nu *dom-u-*; formarea lui este singulară, cu un *n-o-* ca sufix secundar, suprapus unui substantiv deja existent în limbă. Procedeul acesta nu este atît de obişnuit. Mai întîlnim acest sufix într-un şir restrîns de cuvinte al căror înţeles este semnificativ: mai întîi, în *tribūnus*, care se află faţă de *tribus* în acelaşi raport în care este *dominus* (de la **dom-o-n-o-*) faţă de *domus*,*-ī*. Acest tip de formare mai cuprinde şi unele nume proprii, toate ale unor divinităţi. *Portūnus* este zeul însărcinat cu ocrotirea porturilor şi a bogăţiilor care se strîng în ele, avînd în slujba sa un *flāmen Portūnālis*, şi sărbători consacrate lui, *Portūnālia*. Numele lui îl arată drept zeul care prezidă peste *portus*,*-ūs*, propriu-zis „locul de intrare" şi totodată „de trecere" peste rîuri. *Neptūnus* nu mai este analizabil în latina însăşi; dar putem restitui prin comparaţia cu un substantiv **neptu-* (ca temă în *-u-*), care trebuie să fi însemnat „umezeală, vîscozitate a apei".

Alcătuirea lui *Fortūna* cere o lămurire. Vedem din formula tradiţională, ajunsă destul de neclară, *forte fortūna*, „din întîmplare", că *fors*,*-rtis* şi *fortūna* constituie o singură locuţiune, dar fără a discerne chiar de la început cum sînt coordonate cele două cuvinte. *Fors* este un vechi **for-ti-*, din

[10] [Amintim faptul că lat. *familia* grupează pe toţi „oamenii de casă", rude şi slujitori, chiar şi sclavi, laolaltă (= *famuli*).]

IE **bhṛ-ti-*, nume de acțiune format de la [**bher-ō* >] *ferō*; trebuie să ne amintim că rădăcina aceasta **bher/bhṛ-* nu înseamnă numai „a purta", ci mai degrabă „a comporta" și „a repurta", astfel că *fors* este „acțiunea de a comporta" și „ceea ce comportă soarta". La rîndul său, *Fortūna* nu este un simplu dublet al lui *Fors*; acest cuvînt este un adjectiv care îl califică pe *Fors* și totodată îl precizează[11]. *Fors Fortūna* este *Fors* (Soarta divinizată) a lui **Fortu-*: forma **fortu-* este confirmată și prin adjectivul derivat *fortu-itus*. Ca personalitate feminină, *Fortūna* este față de **fortu-* ceea ce *Portūnus* este față de *portus*.

În sfîrșit, avem și pe *Tiberīnus*, o imagine a vechii mitologii romane. Vechi rugăciuni îl invocau pe *Pater Tiberīnus*, o zeitate al cărei nume este derivat de la *Tiberis*, Tibrul. Un asemenea derivat secundar în *-n-o-s* cuprinde așadar un anumit număr de divinități care domnesc asupra unui element sau a unei forțe, și doi termeni care desemnează cîte o funcție socială, *dominus* și *tribūnus*.

Această particularitate lexicală își dobîndește întreaga ei însemnătate atunci cînd constatăm că, și în afara latinei, același sufix mai este întrebuințat în aceleași condiții. În vechea germanică avem un grup de cuvinte astfel sufixate, care cuprind, la fel ca în latină, pe de o parte nume ale unor funcții sociale, iar pe de alta, nume proprii: *thiudans*, numele „regelui" în gotică, vine dintr-un mai vechi **teuta-n-o-s*, care însemna „mai mare peste **teutā*", *peste* „obște, comunitate"; got. *kindins*, „căpetenie de clan", vine de la **genti-n-o-s*, „căpetenie a unei **genti-*", a unui „trib, clan". Combinînd și mărturiile din alte dialecte germanice, mai obținem și pe **druxti-n-o-s*, v. isl. *drottinn*, „căpetenie de ceată", cf. anglo sax. *dryhten*; termenul de bază este *drott*, „ceată", din vechea islandeză.

[11] [Fac astfel pereche derivatul în *-ti-* (generic) și cel în *-tu-* (particular), după însăși demonstrația lui Benveniste din studiul său asupra „numelor de agent" (v. mai sus, Cap. I, n. 2); cf. J. Loicq, 1973, 99.]

Acest tip de formare reapare în vechea islandeză în *Herjann*, supranumele lui Odinn, alcătuit pornind de la *herr*, „oaste". Prototipul lui IE este **kor-yo-no-s*, care ni-l amintește pe gr. *koíranos*, „căpetenie [de oaste]". Unii dintre acești termeni au intrat în onomastica persoanelor, chiar și în afara grupului germanic, de pildă în gal. *Toutonos*, ill. *Teutana* sau gal. *Coriono-totae*.

Dar există și un nume mult mai celebru, tot din seria aceasta, anume acela al lui *Wodan* (*Wotan*, *Odinn*), marele zeu din mitologia germanică. Forma cuvîntului presupune un germanic **Wōda-naz* (derivat în IE **-no-s*), fondat pe un substantiv **wōda-*, vechea formă a germ. *Wut*, „furie năvalnică". Problema este numai aceea a interpretării corecte a acestui nume. În acest tip de sufixări cu **-no-s*, radicalul denumește îndeobște o colectivitate, o subîmpărțire socială. Pentru ca o noțiune abstractă ca **wōda-* să ocupe această postură, trebuie să transpunem abstractul drept un colectiv și să-l luăm pe **wōda–* ca pe „lumea celor apucați de o furie năvalnică". Interpretarea aceasta nu duce lipsă de confirmări, dacă nu lingvistice, măcar luate din reprezentările vechii mitologii. Ideea ar fi aceea a „Vînătorii sălbatice", cunoscută încă în literaturile Evului Mediu: o ceată războinică, alcătuită din morți, se întoarce o dată pe an, sub conducerea unei căpeteniii, și face un raid întins printre cei vii, pustiind totul în trecerea sa; apoi, urmîndu-și iureșul, ea dispare pe lumea cealaltă. Wotan-Odinn ar fi șeful ei. Ipoteza aceasta este plauzibilă. Vom remarca și că ea se potrivește, de altfel, cu supranumele lui *Wodan*, pomenit mai sus: v. isl. *Herjann*, litt. „căpetenie a oastei" (cf. got. *harjis*, „oaste", germ. *Heer*, „id.")[12] [îl caracterizează perfect pe *Odinn*].

Iată că dispunem, pentru ilustrarea funcției derivaților în *-no-*, de un destul de considerabil ansamblu de date cu

[12] Cf. mai sus [C. I, Secțiunea 2, Cap. VIII], p. 97-98.

efect destul de larg, dar în care nu putem regăsi în mod identic ideea „căpeteniei". Pentru unele nume, traducerea aceasta se potrivește destul de bine: lat. *Portūnus* este într-adevăr „mai marele porturilor", iar got. *thiudans*, „căpetenia poporului". Dar e mai greu de interpretat în același fel numele lui *Neptūnus*. Legătura dintre *Neptūnus* și „elementul lichid" nu poate fi transpusă ca atare în domeniul social. În fapt, nu este vorba despre o autoritate exercitată, ci de o întrupare: *Neptūnus* încarnează „elementul lichid" și îl reprezintă. Putem spune deci că, întocmai la fel, *thiudans* își încarnează poporul. Dar trebuie să înțelegem bine acest fapt care ține de natura însăși a instituției date. Spunem aici că „îl încarnează", în raport cu felul în care era desemnat „regele" la popoarele IE din Europa centrală și apuseană. El nu era rege prin naștere, ci în urma unei alegeri: el era ales din sînul poporului său, cu spune Tacit [*Germania*, 7, 1; 12, 3; 13, 2]. La fel și în India, adunarea este cea care trebuie să aleagă, dinlăuntrul unei clase, cine o va reprezenta. Văzute sub acest aspect, al „încarnării" noțiunii de bază, cele două serii de cuvinte formate cu *-no-s* se apropie una de alta. Dar inventarul acesta mai poate fi extins. Mai avem și aiurea derivate secundare în *-no-*. Astfel, numele grecesc al „lunii [de pe cer]", *Selḗnē* (Σελήνη < *σέλας + να), derivat de la *sélas*, „lucire (a lunii)" este un substantiv creat în același fel ca lat. *tribūnus* sau got. *thiudans*. Vom vedea în *Selḗnē* întruparea însăși a luminozității aparte a astrului lunii. Astfel ar putea fi unificată în principiul ei această formă de derivare, care s-a specializat mai apoi și căreia îi datorim numele „căpeteniilor" subîmpărțirilor sociale.

Ne întoarcem pe această cale la alcătuirea lui *dominus*. Persoana numită *dominus* are autoritate asupra noțiunii de *domus*, pe care o reprezintă și o întrupează. Iată-ne astfel conduși încă o dată înspre aceeași concluzie referitoare la înțelesul lui *domus*. Cuvîntul acesta nu desemnează „casa"

ca pe o construcție materială. *Domus* și *dominus* își pot afla propria lămurire și își pot evidenția raporturile numai în cadrul unei concepții exclusiv sociale și morale cu privire la *domus*.

Acest fapt este sprijinit și de sensul unui alt derivat, *domesticus*, a cărui alcătuire este paralelă cu aceea a lui *rūsticus* (< **rowesticos*), dacă nu cumva nu este chiar un calc după ea. Adjectivul *domesticus* descrie „ceea ce ține de casă", opunîndu-se față de tot „ceea ce e străin"; el nu implică nici o legătură cu forma materială a „casei".

Trebuie oare atunci să bănuim că latina ar fi transformat într-o noțiune socială o semnificație materială, care s-ar fi aflat cîndva la baza lat. *domus*? O atare transformare, dacă ea ar fi avut loc, nu ar fi putut fi totală; ea ar fi lăsat urme în însăși lumea romană. Dar nu vedem nici un motiv de a presupune așa ceva. Credem că între sensul IE al cuvîntului și cel din lat. *domus* a avut loc o continuitate fără întrerupere.

Putem referi la perioada IE corespondența dintre skr. *dam patiḥ* și gr. *despótēs*, „stăpîn al casei". Dar, de fapt, sensul de „stăpîn al casei" s-a șters, sau oricum a slăbit în greacă, unde *despótēs* înseamnă de timpuriu „stăpîn" în genere, nu numai asupra casei, astfel că în limba Noului Testament a apărut nevoia creării unei forme *oiko-despótēs* pentru a specifica „stăpînul casei". Aceasta pentru că în *despótēs* nu mai era simțit numele „casei". Găsim încă din proza atticǎ expresii ca οἴκου sau οἰκίας δεσπότης „*despótēs* peste *oíkos* (sau *oikía*)", cînd puterea acestuia este exercitată peste „casă". Or, compusul arhaic care este **dem*(*s*)-*poti-s*, „stăpîn al casei" se referă, prin primul său element, la „casa familie" și nu la „casa-clădire". Confirmarea acestui fapt o găsim într-o expresie paralelă față de *dam patiḥ* (sau *patir dan*), anume în ved. *śiśur dan*, „fiu al casei", cu un termen de rudenie, *śiśuḥ*, care presupune tot „casa" ca o entitate familială și socială.

La capătul acestei cercetări, reiese că **dem*- (**dom-o*-), „casă", în IE ca și în latină, avea o valoare exclusiv socială.

Multe alte indicii pot confirma că nu există nici o legătură între noțiunea de „casă" și aceea de „a clădi". Chiar și într-o limbă care a desființat multe urme ale trecutului IE, ca armeana, termenul *tanu-tēr*, „stăpînul casei", îi este aplicat „capului familiei". La fel, skr. *damū-na-* denumește divinitățile ocrotitoare dragi familiei.

Mai putem face să iasă în evidență legătura dintre *domus* și „familie" printr-o comparație cu termenul imediat superior lui *domus* în ierarhia socială. Este vorba de expresia avestică *vīsō puthra-*, care îl denumește pe fiul moștenitor al unei familii nobile, litt. „fiul lui *vīs-*". După această denumire, el este „fiul lui **weik-*", al unității sociale care corespunde lat. *uīcus*, gr. (*w*)*oîkos*. Numele acesta poate fi înțeles numai dacă prin *vīs-* se arată o grupare socială sau familială (în sensul larg al gr. *oîkos*), iar nu o aglomerare de case. Denumirea de *vīsō-puthra-* este astfel, pe o treaptă mai înaltă, paralelă cu cea din ved. *śiśur dan*, „fiul casei". Un nume și celălalt se sprijină reciproc.

După ce am constatat acordul acestor mărturii, se cade să ne întrebăm asupra datelor din limba greacă. Unele dintre ele confirmă de-a dreptul concluziile noastre. Nu-l avem numai pe *despótēs*, ci și pe *dámar*,*-rtos*, care nu mai poate fi analizat înlăuntrul limbii grecești clasice, și care o denumește pe „cea care cîrmuiește casa"; apoi pe *dmōs*, „slujitorul [de casă], sclavul", și pe *dmōḗ*, „slujnica", adică pe „cei care țin de casă", ca și *famuli* din latină [față de *familia*]. În sfîrșit, există și forma homerică *dō* din ἡμέτερον sau, uneori, ὑμέτερον δῶ, „la noi" sau „la voi acasă", simetrică față de lat. *domum* (eventual *domi*), văzînd „casa" ca pe un „înlăuntru". Iată o serie lexicală care prelungește în mod limpede în interiorul limbii grecești vechi un sens al lui **dem-/dom-* pe care îl recunoscusem deja ca de epocă IE.

Dar față în față cu grupul acesta vom așeza un ansamblu de forme care trebuie recunoscute, în greaca însăși, drept

distincte şi ţinînd de o altă familie. Mai întîi subst. *dómos*, care le este aplicat unor „clădiri": o casă, un templu, dar şi o încăpere, sau chiar un cuib. Herodot ia cuvîntul cu înţelesul de „rînd de pietre sau de cărămizi" care slujesc la ridicarea unui zid, a unei case. Tot numai cu referire la „clădire" este folosită şi forma *mesódmē*, „grinda (transversală) cea mare" din mijlocul clădirii. Un termen esenţial din domeniul arhitecturii este *oikodómos* [„arhitectul, constructorul"], ca şi verbul derivat *oikodoméō*, „a clădi", care a fost modelul lat. *aedificāre*. Să mai citǎm şi expresia homerică *byssodomeúein* (βυσσοδομεύειν), „a clădi în adîncuri, a unelti, a manevra pe ascuns"; latina oferă o paralelă care va fi fost traducerea literală a formei greceşti, **endo-struos* > clas. *industrius*, litt. „care clădeşte înlăuntru, pe ascuns". Paralelismul alcătuirii lor scoate la lumină şi echivalenţa între gr.-*domeúein* şi lat. *stru-ere*. În sfîrşit, mai există şi verbul primar *démō*, „a clădi", care se construieşte cu complemente ca *teíkhos*, „un zid", sau *oîkon*, „o casă", de unde s-a şi ajuns la *oikodómos*. Ba avem chiar şi o expresie ca ἅμαξιτὸς ... δέδμηται, la Herodot (VII, 200), „a fost construit ... un drum [de care]" ((*h*)*amaxitós*). Vom mai adăuga şi substantivul [neutru] *démas*, „stat, boi, trup, înfăţişare", ajuns chiar şi o expresie adverbială, însemnînd „în chipul, precum", litt. „după înfăţişarea, chipul ... ".

Formele care apar în jurul acestui verb *démō* nu sînt o creaţie proprie limbii greceşti. Ele au corespondenţi exacţi în grupul germanic: got. *ga-timan*, germ. *ge-ziemen*, „a se potrivi, a se rostui", propriu-zis „a fi întocmit deopotrivă"; apoi derivatul nominal germanic **dem-ro-* de unde anglo-sax. şi engl. *timber*, „lemn de construcţie". De la această temă nominală **dem-ro-* a fost scos, în gotică, un verb *timrjan*, „a dulgheri" (germ. *zimmern*) şi un abstract *ga-timrjo*, „clădire". Comparînd aceşti termeni, vedem că ei postulează o rădăcină IE **dem-* care, după tehnici, are înţelesul de „a construi în etaje", pentru lucrările de zidărie, şi „a construi prin întocmire", pentru cele de dulgherie.

Trebuie să recunoaștem însă și un alt grup, cu totul diferit de cel dinainte. Aici se cuprind formele nominale sau verbale ale unei rădăcini care însemna „a domestici", lat. *domō*,*-āre*, gr. *damáō*, dar și *a-damátos*, „de nedomolit" etc. Înțelesul ei se va lega nu de ideea de „casă", ci de o noțiune cu totul diferită, printr-o relație mult mai satisfăcătoare. Hittita ne aduce la cunoștință un prezent verbal *damaš*-, „a sili, a constrînge, a supune". Din sensul acesta a luat naștere prin specializare cel de „a domestici", iar noi știm că gr. *damáō* a desemnat mai întîi tot domesticirea cailor, practicată de popoarele iubitoare de cai. Este vorba despre o dezvoltare tehnică, limitată mai întîi la o arie dialectală, ea neputînd fi atribuită și stadiului IE.

În ansamblu, trebuie să deosebim un conglomerat lexical care continuă să figureze în dicționarele noastre etimologice sub același **dem*-, „a construi", „casă", în trei unități distincte și ireductibile între ele:

1) **dom-ā-*(*y*-), „a sili, a domestici" (lat. *domāre*, gr. *damáō*, skr. *damayati*, got. *ga tamjan* etc.)

2) **dem*-(*ə*-), „a construi" (gr. *démō* și derivatele sale, got. *timrjan*).

3) **dem*-, „casă, familie".

Deosebim deci, în stadiul IE comun, termenul **dem*-, „familie", de orice legătură verbală. Nu există între **dem*-, „familie" și **demə*-, „a clădi" decît un raport de omofonie. Dar e incontestabil că s-au putut produce și unele contaminări între formele rezultate de la cele două radicale, ca de pildă în greaca lui Homer, între *dō*(*m*), „casă-familie", și *dómos*, „clădire". Aceasta ține și de faptul că, în toți termenii aceleiași serii, a existat tendința de a identifica gruparea socială cu locuința sa materială[13].

[13] Asupra rădăcinilor omofone pentru „a domestici", „a clădi" și „casă-familie", cf. articolul nostru „Homophonies radicales en indo-européen", în *Bulletin de la Société de Linguistique* de Paris, 51, 1955, 14-41.

*
* *

Acelaşi fapt se repetă la nivelul imediat superior al societăţii, în formele temei nominale **weik-/woik-o-*, care desemnează unitatea alcătuită din mai multe familii. Acestea se află răspîndite în întreaga arie IE, cu excepţia celticei. Înţelesul social este bine stabilit prin acordul dintre IIR *viś-*, „clan" (cf. ved. *viś-pati-* de mai sus) şi lit. *vêš-pats*, „domn, stăpîn". Dar tema aceasta a alunecat către sensul material de „grup de case, sat, cartier", în lat. *ūicus*, „grup de case, cartier (al unui oraş)", în v. sl. *vĭsĭ*, „sat" şi got. *weihs*, „sat, moşie". Gr. (*w*)*oîkos* ocupă o poziţie intermediară: mai întîi „casă (mare)" care adună în ea pe toţi descendenţii capului familiei, apoi înlocuitorul lui *dómos*, aşa cum am văzut mai sus, şi cu sensul de „casă, clădire", în *oiko-dómos*, „constructor, arhitect" şi în numeroase alte derivate sau compuse. Numele unităţii sociale a fost astfel strămutat asupra locuinţei concrete care delimitează unitatea dată. Prin aceasta, între cei care se află grupaţi în acelaşi sălaş s-a ajuns la stabilirea unei relaţii noi, ilustrate în latină prin raportul de înţeles dintre *ūicus* şi *ūicīnus*, „cel care aparţine aceluiaşi *ūicus*", de unde „vecin". După limbi, reprezentantul vechiului **weik-* intră într-o serie aparte sau în alta şi ia de fiecare dată înţelesul pe care seria sa îl hărăzeşte. Dar, la dată istorică, se mai vede încă bine faptul că, la dată IE, acest termen desemna un cerc al apartenenţei sociale.

Iese astfel la iveală faptul că denumirile IE au suferit schimbări de sens destul de profunde. Prin mijlocirea acestora, putem discerne un însemnat fapt de civilizaţie, şi anume o preschimbare a înseşi instituţiilor sociale, oglindită indirect în vocabular.

Ceea ce **dem-* şi **weik-* însemnau în orînduirea IE, adică anumite subîmpărţiri ale întregului social, se găseşte iarăşi desemnat, la nivelul limbilor atestate istoric, prin termeni noi,

ca **genti-* sau **tautā-*, într-o parte a IE apusene. În latină, dat fiind că *ūcus* a devenit numele „cartierului", al „statului", s-au încetățenit noi denumiri ca *tribus* și *ciuitās*.

În greacă, schimbarea este la fel de adîncă, dar ea primește o altă înfățișare. Unitatea cea mare este *génos*, mult mai cuprinzător decît *gens* de la Roma, acest „neam" neconfundîndu-se nicidecum cu *phratría*, o subdivizare hellenică și ea. La rîndul lor, *phratríai* se grupează și ele în *phylaí*.

S-au petrecut astfel două schimbări importante:

1) Dezmembrarea „marii familii" în familii restrînse și deosebite. Vechea epocă avea drept caracteristică „marea familie", în cadrul căreia, chiar și după căsătoria lor, fiii continuau să-și ducă mai departe viața, crescîndu-și propria lor familie, în care, uneori, chiar și fetele își aduc soții. În stadiul acesta nu există proprietate individuală, întreaga moșie a familiei aflîndu-se în proprietate obștească; nu există, propriu-zis, nici moștenire, proprietarul rămînînd fără încetare „marea familie", fără ca drepturile ei asupra bunurilor funciare să înceteze vreo clipă. Apoi, această mare familie a ajuns să se destrame. Din motive economice, fiii se despart de ea destul de timpuriu. Termenii care implică o atare „mare familie" sînt tot mai rar întrebuințați; noțiunea însăși nu mai corespunde realității acestei instituții; „marea familie" se desparte în grupuri mai restrînse, atunci cînd descendenții ei ajung să întemeieze căminele lor.

2) Cea de a doua transformare este stabilirea războinicilor ahei în *pólis* (πόλις), în „orașul" lor comun. Această evoluție a dus cu încetul la desființarea cadrelor sociale anterioare, în favoarea unei noi diviziuni, de astă dată teritoriale. Vechile diviziuni sociale, întemeiate pe descendența genealogică, sînt înlocuite treptat de grupări determinate de locuirea în comun.

Această locuire comună nu mai este privilegiul celor care au o obîrşie comună. În *pólis* sau în *kōmē* (κώμη), întîmplarea, războiul sau cine ştie ce alt motiv au dus la adunarea laolaltă a celor care trăiesc acolo. Aristotel, la începutul *Politicii* sale, nu face decît să codifice o stare de lucruri deja împlinită, atunci cînd caracterizează elementele societăţii, luînd-o pe aceasta ca pe o „comunitate" (*koinōnía*). El stabileşte drept unitatea cea mai îndepărtată pe *oîkos* (latinii ar fi zis *domus*); pentru el, ea este subîmpărţirea cea mai mică şi cea dintîi formă existentă a societăţii, astfel că el o defineşte drept „comunitatea" dintre soţ şi soţie, dintre stăpîn şi sclav: este vorba de noţiunea romană de familia. *Oîkos* îşi află unitatea prin împărtăşirea în fiecare zi a hranei şi a cultului religios. Aristotel credea că de aici s-a trecut la „sat", *kōmē*, şi la „cetate", *pólis*.

Astăzi nu ne mai putem închipui astfel aceste lucruri; o atare reconstrucţie, care porneşte de la cea mai mică celulă socială şi procedează prin creşteri succesive, este falsă. Ceea ce a existat încă de la început este societatea, ca totalitate, iar nu familia, apoi clanul, apoi cetatea. Societatea, **încă de la origini**, este împărţită în subdiviziuni care se cuprind unele pe altele. Familiile se află necesarmente unite înlăuntrul unei unităţi mai mari, şi aşa mai departe. Dar Aristotel transpunea într-o condiţie universală şi o necesitate filosofică ceea ce îi înfăţişa propria lui societate; el proiecta în absolut o stare istorică dată.

Vocabularul oglindeşte acest mare proces de transformare: ca şi *dómos*, termenul *oîkos* devine de acum înainte numele unei locuinţe. În preistoria limbii greceşti, aşa cum am văzut, „casa" nu era o clădire; la fel, expresia homerică prin care Dorienii sînt denumiţi *trikhaí*-(*w*)*ikes*, „cei împărţiţi în trei triburi", păstrează în *wik*-, înrudit cu (*w*)*oîkos*, înţelesul primar de „grup social". Dar *oîkos* i-a luat de timpuriu locul vechiului **dem*-, „casă", apoi a luat şi valoarea

„casei" ca o „clădire". Schimbarea petrecută în societate a produs: 1) o alunecare a termenilor către un înțeles material; 2) transferul „ierarhic", de la un termen la altul: înțelesul lui **dem-* a trecut în greacă asupra lui *oîkos*; de aici şi locativul *oíkoi*, care corespunde lat. *domi* etc., cu sensul de „acasă (la mine, la tine)"; *oîkos* a primit întreaga valoare primitivă a lui **dem-*. În ansamblu, asistăm deci la abolirea structurii sociale IE şi la promovarea unor noi termeni. Vechile nume genealogice se golesc de sensul lor instituțional şi social pentru a deveni o nomenclatură a unor subîmpărțiri teritoriale. Fiecare limbă procedează la o reamenajare a propriei terminologii. Însuşi modul în care are loc această transformare în diferite limbi este plin de învățăminte, dat fiind că limbile nu sînt IE toate în acelaşi fel. Latina este IE prin fidelitatea sa față de vechile obiceiuri, de vocabularul instituțiilor, chiar şi cînd acest vocabular acoperă noi realități; greaca, dimpotrivă, rămîne IE prin persistența modelului primar, dar organizînd pentru el o nouă serie de denumiri.

Categoria de sens în care numele „casei" îşi regăseşte valoarea IE determină această noțiune şi sub alte aspecte. Printre întrebuințările lui *domus* se cuvine să examinăm aici şi forma adverbializată *domi* şi opoziția pe care uzul latin o stabilise între [vechile locative] *domi*, „acasă", şi *foris*, „(în)afară" sau, cu mişcare, [vechile acuzative] *domum* [„(spre) acasă"] şi *foras*, [„(spre) (în)afară"].

Avem în față, dacă o cercetăm îndeaproape, o opoziție care nu era de prevăzut, punînd în contrast doi termeni care nu sînt antitetici prin natura lor, de vreme ce unul este numele „casei", iar celălalt, numele „porții" (*fores*). Intră astfel în jocul lexical o noțiune nouă, aceea a „porții".

În limbile IE există mai multe nume ale „porții"; repartiția lor este inegală. Numele poate fi restrîns la o singură familie de limbi. Astfel, în dialectele italice, oscul *ueru* = lat. *portam*, sau umbr. *uerofe* = lat. *in portas*, cu *-e* postpus. Acest cuvînt

se bazează pe un vechi neutru **werom*, „închidere", derivat din rad. IE *wer-* (skr. *vṛṇóti*, „a închide", germ. *Wehr*, [„închidere, apărare"]), un termen localizat care, în afara oscei și umbrienei, mai are corespondenți doar în slavă și în baltică. În alte limbi, dimpotrivă, atenția noastră este atrasă de o multiplicitate de termeni. În latină avem patru la număr: *fores*, *porta*, *ianua*, *ostium*. Dacă la unii autori ei par a fi folosiți unul pentru celălalt, știm totuși că, la o dată veche, ei nu au una și aceeași semnificație.

Dintre toate aceste denumiri, cea reprezentată în latină prin *fores* are extinderea cea mai largă, fiind atestată în aproape toate celelalte limbi. Forma IE este **dhwer-*, la gradul apofonic redus **dhur-*, ca în gr. *thýra* (θύρα), îndeobște la plural, dat fiind că, pe cît se pare, „poarta" este concepută ținînd seama de elementele ei multiple, ca un ansamblu al unui întreg dispozitiv.

Dar avem noi oare în față, în acest **dhwer-* – un termen neanalizabil prin el însuși, care nu poate fi legat de nici o rădăcină verbală, deci a cărui semnificație etimologică ne scapă – numele unui obiect material care ar fi calificat prin funcțiile pe care le îndeplinește?

Ceea ce se cuvine să pună în valoare așa cum se cade este concordanța dintre întrebuințările adverbializate ale lui **dhwer-* din latină și cele din alte limbi. Anumite dintre ele arată tocmai moduri de folosire exact comparabile cu cel al lat. *fores*, „poartă" și *foras*, „afară": gr. *thýra*(*i*), „poartă" și *thýra ze* (θύρα-ζε [din *thýras-de*]), „afară": arm. *durkᶜ*, „poartă" [nom. pl.] și *durs* (ac. pl.), „afară". Avem și în gotică un compus *faura-dauri*, litt. „afară de la poartă", traducînd gr. πλατεῖα, „cale, stradă".

Este vorba aici de o formă adverbializată foarte de timpuriu și devenită independentă, astfel că, *thýraze* tinzînd să-și piardă încă dinaintea lui Homer legăturile sale cu *thýra*, „poartă" (a casei), s-a putut spune ἀλὸς θύραζε, „afară din

mare", în *Od.,* 5, 410; cf. *Il.,* 16, 408. În limbile slave, între cei doi termeni legătura subzistă încă, pe de o parte v. sl. *dvĭrĭ*, dar totodată, în toate limbile slave moderne, rus. *na dvorě*, serb. *nadvor* etc., „afară", propriu-zis „la poartă"[14]. Asemenea corelații, a căror vechime este evidentă, aruncă o anumită lumină asupra naturii unei atari reprezentări. „Poarta", **dhwer*-, este văzută dinlăuntrul casei; numai pentru cel din casă, „la poartă" poate însemna „afară". Orice fenomenologie a „porții" derivă din acest raport formal. Pentru cel care trăiește înlăuntru, **dhwer*- marchează limita „casei" concepute ca interioritate și ocrotește „înlăuntrul" de amenințările venite „din afară"; este o noțiune atît de adînc și de durabil imprimată în limbile IE, încît, chiar și pentru noi, „a da pe ușă afară" înseamnă „a alunga" pe cineva, iar „a-i deschide cuiva ușa" e totuna cu „a-l primi la sine", pe cînd „a-i închide ușa", cu „a nu-l primi".

Înțelegem deci cum de *foris* din latină este contrariul lui *domi*: „în afara" începe „la poartă" și poartă numele de *foris* pentru cel ce se află „acasă", *domi*. Această poartă, fie că se închide sau se deschide, devine simbolul despărțirii sau al comunicării între o lume și o altă lume: pe aici se deschide spațiul posesiunii, locul închis al siguranței, care delimitează puterea unui *dominus*, către o lume străină și adesea dușmănoasă; cf. și opoziția *domi/militiae* [„acasă"/„la armată"]. Riturile trecerii porții, ca și mitologia porții îi conferă acestei reprezentări un simbolism religios.

Este semnificativ și faptul că adjectivul dedus din acest nume al porții denumește nu ceea ce privește „poarta" însăși, ci ceea ce se află „în afară", lumea străină. Așa de pildă, față de gr. *thýra*, „poartă", adj. *thyraîos* (θυραῖος), „străin". De asemenea, latina tîrzie a obținut de la *foris*, *foras* derivatele

[14] [Derivatele acestea depind de v. sl. *dvorŭ* (pe gradul apofonic **dhwor*-), „curte împrejmuită": J. Loicq, 1973, 99.]

foranus, *foresticus*, *forestis*, toate spre a arăta ce se află „în afară", „străin". Această legătură trebuie să fi fost vie; ea a continuat să acționeze chiar și atunci cînd vechiul nume al „porții" fusese înlocuit prin noi termeni; așa de pildă în limbile romanice, unde s-a ajuns la adjective derivate ca it. *forestiere*, „străin"; în vechea franceză, mai ales normandă, *horsain* înseamnă „străin, cel din afară, care nu locuiește la fața locului", dar și în fr. mod. *forain* e „cel venit din afară" (lat. *foranus*). Chiar și adverbul [și prepoziția] fr. *hors* implică în mod necesar un subiect aflat „înlăuntru"; a pune pe cineva **hors** *la loi* („în afara legii") presupune că te afli **dans** *la loi* („**în** cadrul legii"). Cu toate că noțiunea de „poartă" nu mai este exprimată în limbile romanice prin forme venite de la vechiul *fores*, ea continuă să separe, ca o limită nevăzută, spațiul lăuntric de cel dinafară.

Pe de altă parte, sensul material al lui **dhwer-* este oglindit de anumiți derivați vechi care se referă la arhitectură, ca gr. *pró-thyron* (πρό-θυρον), „vestibul" (litt. „ceea ce se află în fața porții"), sau v. sl. *dvorŭ*, „curtea (casei)".

Opoziția *domi/foris* comportă o variantă în care *foris* este înlocuit cu un adverb cu totul diferit. Termenul opus lui domi, [„acasă"] este luat de data aceasta de la *ager*, „cîmp" (< **ágros*), sub forma adverbului *peregri*, *peregre*, de unde și derivatul *peregrīnus*, „străin". Iată încă două noțiuni care par greu de împăcat cu semnificația istorică a termenilor.

Or, acest fapt latin nu este izolat. Și alte limbi IE asociază noțiunea de „cîmp", sub o formă adverbială, cu ideea de „în afară". Chiar dacă în greacă *agrōi* înseamnă mai cu seamă „la țară", prin opoziție cu „la oraș", vedem aiurea că „la cîmp" nu arată nimic altceva decît „în afară". Astfel, arm. *artak^{c}s*, „afară", este derivat de la *art*, „cîmp". În limbile baltice, lit. *laukas*, „cîmp" (lat. *lūcus*, „luminiș, crîng"), are o formă adverbializată *lauke*, „în afară". Irlandeza spune și ea *immach*, „în afară", de la **in mag*, „la cîmpuri".

Din toți acești termeni diferiți, dar paraleli, rezultă aceeași imagine asupra unei vechi relații: cîmpul necultivat, spațiul pustiu sînt opuse zonei locuite. În afara comunității materiale pe care o constituie locuința familială sau tribală, se întinde sălbătăcia; acolo începe străinătatea, iar ceea ce e străin este necesarmente dușmănos. Adjectivul grecesc derivat de la *agrós*, „cîmp", este *ágrios*, „sălbatic", care ne furnizează oarecum contrariul a ceea ce în latineşte înseamnă *domesticus*, care ne readuce la *domus*. Aşadar, fie printr-o opoziție ca *domi/foris*, fie printr-una, mai largă, față de noțiunea de „cîmp deschis", din *domi/peregri*, ajungem mereu la definirea „casei" prin caracterul ei social şi moral, şi nu prin numele clădirii ei.

*

* *

Am putut măsura, în legătură cu *domus* şi formele sale înrudite, bogăția şi specificitatea unei denumiri care se numără printre cele mai vechi din lumea IE. Ceilalți termeni care țin de structura politică a societății sînt atestați pe o arie mai puțin largă, pe măsură ce ei se referă la ansambluri sociale tot mai vaste. S-ar zice că extinderea dialectală a termenilor se află în raport invers proporțional cu generalitatea noțiunilor exprimate.

Să ne aducem aminte că am pornit de la seria avestică *dam-*, *vīs-*, *zantu-*, (*dahyu-*). Or, datele referitoare la prima sînt mai bogate decît pentru a doua diviziune. Amîndouă au însă în comun tendința de a primi drept încărcătură o valoare concretă de „locuire".

Cea de a treia, *zantu-*, aparține aceleiaşi familii etimologice ca şi lat. *gens* sau gr. *génos*, dar diferită de ambele prin alcătuirea sa. *Zantu-* diferă de lat. *gens*,*-ntis* dat fiind că are un sufix *-tu-* față de *-ti-* din latină. Studiul acestor două sufixe şi al relației dintre ele ar cere ample desfăşurări, pe care

le-am oferit în altă parte[15]. Amîndouă sînt capabile să dea nume abstracte; *-ti-* s-a extins mai mult în compunere, iar *-tu-*, în forme simple. Cu toate acestea, există şi cuvinte simple formate cu *-ti-*, iar *gens*,*-ntis* este unul dintre ele.

Sub raport morfologic, lat. *gens* are un corespondent în derivatul avestic *fra-zanti-*, „descendenţă, stirpe", ca şi în goticul *kindins* (din IE **genti-nos*), „cîrmuitor, *hēgemōn*", care a fost analizat mai sus. Dar denumirea av. *zantu-* este mărginită la domeniul IIR: în plus, ved. *jantu-*, „fiinţă omenească, grup de oameni, neam", care îi corespunde, nu cunoaşte sensul instituţional propriu av. *zantu-*. Vedem astfel că situaţia lui *zantu–* este diferită de cea a lui *gens* şi, în ciuda asemănării celor doi termeni, nimic nu ne dovedeşte că ar fi de aceeaşi dată.

Faptul important este acela că, faţă de neutrul *génos* din greceşte, aici avem două cuvinte de gen animat, masculin [av.]/feminin [lat.]. Înţelesul acestor termeni depinde strict de sensul rad. **gen-*, care nu arată numai „naşterea" ca fapt fizic, ci şi „naşterea" ca fapt social. Acest lucru este pus în lumină de mai multe derivate nominale. Într-o orînduire socială definită prin clase, naşterea este o condiţie a statutului personal. Este nevoie de termeni care, denumind-o, să caracterizeze „naşterea" drept legitimă, în vederea recunoaşterii drepturilor pe care ea le conferă celor cărora le este atestată. În plus, această legitimitate are valoare la început pentru bărbaţi; acestora li se aplică derivatele colective obţinute de la această rădăcină **gen-*, desemnîndu-i pe cei care îşi recunosc un strămoş comun pe linie bărbătească. Aceste condiţii exprimă esenţa însăşi a noţiunii date: condiţia de om liber, naşterea legitimă şi descendenţa pe linie

[15] *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, partea a II-a, [64-113].

bărbătească; acestea ajută la o mai bună definire a unor atari termeni de aceeaşi obîrşie, ca av. *zantu-*, lat. *gens*, gr. *génos*.

Dar dimensiunea grupului pe care fiecare dintre termenii aceştia îl denumeşte poate să varieze în funcţie de societăţi; ei nu ocupă nicidecum acelaşi loc în nomenclatura subîmpărţirilor sociale şi teritoriale din diverse limbi. Deşi, în seria iranică, *zantu-* este cea de a treia treaptă a extensiunii sociale, în greceşte *génos* alcătuieşte, dimpotrivă, chiar punctul de plecare al seriei locale. Regăsim aici tocmai marea schimbare care sfîrşeşte în greceşte printr-o nouă orînduire a vechii scheme. La Atena, în societatea veche, *génos* este urmat în sus de fratrie, iar fratria, de *phylé*. După constituţia ateniană, era nevoie de 30 de *génē* (pl. lui *génos*) pentru a alcătui o *phratría* şi de trei *phratríai* pentru a alcătui o *phylé*[16]. Iată deci cuvintele specifice care li se aplică unor ansambluri noi. Dar cuvintele acestea sînt şi ele însele formate cu vechi materiale IE, iar noţiunile pe care le poartă aparţin vechiului repertoriu al societăţilor IE.

Această preschimbare a vechii structuri, ducînd pînă la urmă la unităţi cum sînt *kōmē* şi *pólis*, nu poate fi raportată la nici un eveniment din afară, cel mult cu excepţia aşezării Grecilor pe teritoriul lor istoric şi a noilor condiţii ale sălăşluirii lor. Nu discernem aici nici o influenţă străină. Totul pare a proveni din fondul hellenic, atît structura, cît şi vocabularul acestor instituţii.

Pornind de la *génos* pentru a ajunge la *phratría*, trecem de la grupul întemeiat pe naşterea comună la grupul alcătuit de ansamblul „fraţilor". Aceştia nu sînt „fraţi de sînge", ci doar în măsura în care se recunosc drept urmaşi ai unui strămoş comun, iar o asemenea înrudire mitică este o noţiune profund IE: greaca a păstrat, mai bine decît oricare altă, limbă, înţelesul

[16] [V. reţinerile exprimate de A. Morpurgo-Davies, 1972, 377.]

propriu al lui *phrātēr*; în greceşte (şi parţial şi în latină) este şi cazul corelativului *patēr*[17].

Acest conservatorism este vădit şi în anumite întrebuinţări sociale pe care le descrie epopeea. Vîrsta eroică către care ne îndreaptă a fost totodată şi o vîrstă istorică. În anumite privinţe, în întrebuinţarea homerică a anumitor cuvinte, ca şi în relaţiile dintre diferite grupări omeneşti, avem imaginea a ceea ce trebuie să fi fost societatea IE comună – în viaţa civilă şi la luptă. Felul în care se adună familia, clanul, modul de a vorbi şi de a acţiona al căpeteniilor trebuie să oglindească destul de exact comportamentul clasei războinicilor din lumea IE[18].

Să citim numai aceste două pasaje:

1) Iliada, 9, 63-64:

’Αφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος
ὅς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ...

„Fără de fraţi şi de lege şi fără de vatră-i acela
Care îi e dragă-nfruntarea din obşte ...”

Este condamnat cel care porneşte împotriva concetăţenilor săi un πόλεμος ἐπιδήμιος, un „război civil”, înlăuntrul aceluiaşi *dēmos*[19]. Un asemenea om este fără *fratrie*, fără *thémis* şi fără cămin (*hestía*). Noţiunile de *phratría* şi de *hestía* sînt corelative; iar, între amîndouă, *thémis* reprezintă dreptul îndătinat care domneşte asupra familiei[20]. Natura acestor noţiuni şi mai cu seamă legăturile dintre ele le reproduc pe cele care au fost studiate mai sus sub alte aspecte.

Vedem astfel apărînd, în ordine inversă, dar pe rînd: *hestía*, „căminul”, altfel spus *domus*; apoi *thémis*, datinile

---

[17] V. mai sus, p. 195-196.

[18] [V. din nou observaţiile şi reţinerile formulate de A. Morpurgo-Davies (1972, 376), care n-ar dori căutarea unor „IE realia“.]

[19] Asupra lui *dēmos*, v. C. a IV-a, Cap. IX.

[20] Asupra lui *thémis*, v. C. a II-a, Cap. I.

care precizează dreptul; apoi *phratría*. Sînt numite sau implicate aici numai primele două cercuri ale apartenenței sociale, dat fiind că este vorba despre o încălcare individuală. Dar la război se află angrenate marile unități ale societății, care își dovedesc cu acest prilej solidaritatea. Cînd te afli în luptă, se cuvine să se vădească solidaritatea aceasta dintre membrii aceluiași clan și ai aceluiași trib. Această condiție comandă asupra dispunerii trupelor și a planului de bătălie:

2) Nestor îi spune lui Agamemnon, în Iliada 2, 362-363:

Κρίν' ἄνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, 'Αγαμέμνον,
ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγηι, φύλα δ᾽ φύλοις.

„Oamenii-așează-ți pe neamuri și după frății, Agamemnon,

Cum ca frăția frăției s-ajute, iar neamului neamul."

Pentru a triumfa în marea înfruntare a bătăliei, care este încercarea tuturora, orînduirea oștirii trebuie să se conformeze cadrelor societății, [ajutîndu-se *phrḗtrē* cu *phrḗtrē* și *phylon* cu *phylon*]: ea va avea astfel maximum de eficacitate.

Am putea afla și în vechile texte din India și din Iran unele recomandări asemănătoare. „Prietenul" luptă alături de „prieten": se cade ca fiecare grup social să-și mențină sau să-și refacă unitatea în toate împrejurările în care întregul societății se află prins în luptă. Chiar dacă principiul acesta nu este afirmat întotdeauna cu aceeași limpezime ca la Homer, el nu este mai puțin inerent funcționării instituțiilor din cadrul fiecărei clase.

*
* *

Mai rămîne să luăm în considerare și ultimul termen al șirului. Spre deosebire de ceilalți trei, acesta se limitează la iranică. Cuvîntul av. pentru „țară", *dahyu-* (din mai vechi **dasyu-*), are drept corespondent pe *dasyu-* din sanscrită. În pofida identității complete a formelor, unii pun la îndoială această apropiere, datorită diferenței de înțeles. Av. și v. pers. *dahyu-* înseamnă „țară"; ved. *dasyu-*

denumește „sclavul străin”. Dar distanța dintre ele poate fi interpretată în lumina unei stări mai vechi a acestor noțiuni.

Din partea indiană, *dasyu-* trebuie luat ca un nume etnic. Cei numiți *Dasyu-* sînt un popor străin cu care s-au înfruntat Arienii, adică nişte „barbari, robi”[21].

Dar, din partea iranică, *dahyu-* face parte din vocabularul consacrat şi oficial. Daríus se proclamă *hšāyathiya dahyūnām*, „Rege al ţărilor”. Erau denumite astfel fiecare dintre „ţări”: Persida, Media, Armenia, Egiptul etc., ansamblul cărora alcătuia Imperiul Ahemenid[22].

Acest termen trebuie să fi avut o lungă istorie în iranică. El se va fi şi născut în societatea iranică. Sîntem astăzi în stare să-i analizăm modul de formare. Un dialect iranic de răsărit, khotaneza, are cuvîntul *daha*, cu sensul de „om, bărbat”. Ştim, de altfel, că în lumea iranică se afla un popor numit *Dahae*, aşa cum îi spun scriitorii latini. Acest popor purta deci, ca atîtea altele, numele pur şi simplu de „Oameni(i)”. Datorită acestei apropieri, sensul lui *dahyu–* devine mai limpede: plecînd de la o rădăcină IIR **das-*, greu de identificat pentru noi, el era un derivat denumind o colectivitate omenească, cea mai întinsă sub raport tribal, iar de aici sub raportul ariei teritoriale.

Putem astfel înţelege şi sensul atît de aparte al skr. *dasyu-*. Dacă acest cuvînt se referă mai întîi la societatea iranică, numele pe care acest popor vrăjmaş şi-l dădea el însuşi, în

---

[21] [Este vorba astfel de „dușmanii de rînd, mai prejos“ sau chiar „josnici“; „adversarii de-o potrivă“, adică „nobili“ purtau numele de *arí-*. V. Cap. VI.]

[22] [S-ar părea că *dahyu–* era, ca nume al unei „țări“, mai întîi denumirea „țării supuse“, aplicată Elamului, Mediei, Babiloniei, Egiptului etc., dar „afară de Persida“ (cf. Daríus, Naqš-i-Rustam a 18; Daríus, Persepolis e 8), care este cuprinsă şi ea între „țări“ mai tîrziu, spre sfîrşitul domniei lui Daríus (cf. Daríus, Behistun I 14).]

ansamblul său, a ajuns să primească o conotație ostilă și, la arienii din India, a devenit sinonimul unui „popor de rînd și barbar”. Astfel, raportul de înțeles dintre *dasyu-* și *dahyu-* ar oglindi unele conflicte între popoarele indiene şi cele iranice[23].

[23] V. și mai jos, Cap. V [și Cap. VI].

Capitolul III

Omul liber

Sumar – Chiar dacă opoziția „liber”/„sclav” le este comună tuturor populațiilor IE, nu cunoaștem o denumire comună a noțiunii de „libertate”. Punerea în paralel a căilor pe care s-a constituit această denumire în două grupuri aparte de limbi duce doar la reliefarea și mai pregnantă a conținutului specific al acestei noțiuni.

În latină și greacă, „omul liber”, *(*e*)*leúdheros*, este definit în mod pozitiv prin apartenența sa la o „creștere”, la o „stirpe” dată; drept dovadă, avem în latină denumirea *līberī* pentru „copiii legitimi” (născuți liber): a se naște dintr-o bună stirpe și a fi liber este unul și același lucru.

În germanică, înrudirea încă vizibilă dintre germ. *frei*, „liber” și *Freund*, „prieten” îngăduie reconstituirea unei noțiuni primare asupra libertății drept apartenența la grupul închis al celor care se numesc între ei „prieteni”.

Individul îi datorează apartenenței sale la acest grup – fie el de „creștere” sau de „prieteni” – nu numai

faptul de a fi liber, ci şi pe acela de a fi „el însuşi", „în sine": derivatele de la IE **swe-*, ca gr. *idiōtēs*, „particular", lat. *suus*, „său", dar şi gr. *étēs* şi *hetaîros*, „soţ, tovarăş", sau lat. *sodālis*, „camarad, tovarăş" ne lasă să întrevedem în IE **swe-* numele unei entităţi sociale, fiecare membru al căreia nu-şi descoperă „sinea" sa decît în legătura „dintre-sine".

Cadrele generale ale societăţii IE, marile împărţiri pe care ea le cuprinde sînt de pe atunci instituţii. Precizîndu-ne şi mai bine intenţiile, vom studia acum noţiunile fundamentale care orînduiesc structura acestor instituţii.

Înlăuntrul fiecăreia dintre societăţile de origine IE domneşte o distincţie întemeiată pe condiţia liberă sau servilă a oamenilor. Te naşti liber sau te naşti sclav. La Roma, aceasta este deosebirea dintre *līberī* şi *seruī*. În Grecia, „omul liber", *eleútheros* (ἐλεύθερος), se află opus lui *doûlos* (δοῦλος), „sclavul".

În Germania, după Tacit, societatea îi cuprindea pe *nobiles*, pe *ingenuī*, pe *lībertī* şi pe *seruī*. Este limpede că *nobiles* şi *ingenuī*, cu reliefarea „nobleţei" şi a „naşterii (libere)", echivalează cu *līberī*; pe de altă parte, *seruī* se grupează laolaltă cu *lībertī*, foşti *seruī*. Astfel, împărţirea societăţii prin mijlocirea acestor patru termeni este de fapt aceeaşi. În India se află opuşi la fel *ārya-* (o denumire prin care se desemnează indo-iranicii) şi *dāsa-* (sclavii şi străinii).

Prin intermediul unei terminologii înnoite, se menţine de fapt aceeaşi instituţie. Dar avem cel puţin un termen comun între două sau mai multe limbi: lat. *liber*/gr. *eleútheros*. Corespondenţa este nemijlocită, iar cei doi termeni pot fi suprapuşi unul celuilalt, ei provenind dintr-o veche formă **(e)leúdheros*, care poate fi regăsită într-o a treia limbă, în vénetă.

Există, într-adevăr, în vénetă, o divinitate *Louzera*, formă al cărei echivalent latin al fi **Lībera*, soaţa şi paredra zeului

Līber, identificat cu *Bacchus*. Mai mult, avem o formă cazuală [de dat. pl.] *louzeroφos* cu un [grad] vocalic *-ou-* în radical [de dată italică][1], ca şi formele faliscă *loferta* (= *līberta*) şi oscă *Luvfreis* (gen. sg. = *Līberī*), faţă de *(*e*)*leúdheros* şi lat. *līber*[2].

Analiza etimologică pune la lumină, în cazul lui *līber*, un ansamblu de legături complexe. Mai întîi, este vorba de a şti dacă avem un singur *līber* sau mai mulţi. Dat fiind că adjectivul *līber*, *a*, *um* şi numele de divinitate *Līber* sînt ele oare unul şi acelaşi cuvînt? Apoi mai există şi *līberī*, „copiii legitimi, [născuţi liberi]", care par să fie altceva. Ceea ce complică problema este, pe de altă parte, faptul că radicalul de la care vin *līber* şi *eleútheros*, şi anume *(*e*)*leudh-*, dă în v. sl. *ljudŭ*, „popor" şi *ljudĭje*, „oameni, lume", iar în germanică v. g. s. *liut* şi v. engl. *leod*, germ. mod. *Leute*, „oameni, lume". În sfîrşit, pe lîngă aceste adjective şi substantive, radicalul verbal dă în gotică *liudan*, „a creşte", în IIR skr. *rudh-* şi av. *rud-*, „a creşte, a se dezvolta".

Înrudirea acestor forme a fost uşor de stabilit, dar ce putem spune despre varietatea semnificaţiilor lor? Acestea sînt atît de particularizate, încît, la prima vedere, le-am putea socoti de neîmpăcat. Cum să explicăm, pornind de la rădăcină ca *(*e*)*leudh-*, „a creşte, a se dezvolta", un termen colectiv ca „popor, oameni, lume", apoi un adjectiv „liber" şi, în mod local, în latină, un nume de divinitate *Līber* şi un substantiv *līberī*, „copii [legitimi]"?

Avem în faţă un model destul de frecvent al relaţiilor de cercetat: la o extremitate a şirului (aici la Roma) termenul se raportează la anumite instituţii, în vreme ce aiurea, el face parte din alte întocmiri şi denumeşte realităţi diferite.

---

[1] [Am ţinut seama de precizările, îndreptăţite şi elegante, ale lui M. Lejeune, 1969, 454, care prefera şi transcrierea *louderobos*.]

[2] [Discuţia despre *-ī-* latin pentru IE *-*eu-* > italic *-*ou-* este încă deschisă; cf. şi O. Szemerényi, 1972, 216.]

Să procedăm pornind de la formele cele mai simple, adică de la cele verbale. Got. *liudan* înseamnă „a creşte, în înmuguri", spunîndu-se despre o plantă care îşi desfăşoară creşterea. În fapt, acest verb *liudan* dă şi pe *laudi*, „stat, făptură" şi pe -*lauths*, în compunere, ca în *jugga-lauths*, „tînăr la stat", sau în *sama-lauths*, „de-o seamă la stat". De asemenea şi în IIR, skr. *rudh-* şi av. *rud-* sau *raod-*, (avînd alături) substantivul av. *raodah-*, „creştere, stat, făptură".

Putem deci concepe ca imaginea „creşterii împlinite", ajunse la statul şi făptura omenească, să fi produs în altă parte o noţiune colectivă de tipul „stirpei", a „spiţei", a „grupului de creştere", spre a desemna o grupare etnică, anume ansamblul celor care s-au născut şi au crescut laolaltă. Valoarea socială a unui substantiv ca **leudh-o-* a putut favoriza trecerea la sensul de „neam, popor" (ca în v. sl. *ljudĭje* sau v. engl. *leod*). Iar de la acest substantiv **leudh-o-* (sau de la **leudh-es-*) se ajunge cu uşurinţă la *(*e*)*leudh-er-o-*, ca derivat care califică apartenenţa la spiţa etnică, la starea de „(om) liber".

Iese astfel la iveală că noţiunea de „libertate" se alcătuieşte pornind de la noţiunea socializată de „creştere", adică de creştere a unei categorii sociale, de dezvoltare a unei comunităţi. Toţi cei care au ieşit din această „spiţă", din acest *stock* [= engl. „trunchi, stirpe"] sînt înzestraţi cu calitatea de a fi fiecare *(*e*)*leudheros*.

Putem acum să ne întoarcem la *lĭber* şi să recunoaştem legătura care uneşte mai multe noţiuni diferite. Zeul *Lĭber* şi adjectivul *lĭber* pot coexista fără ca numele zeului să fie o aplicare concretă a adjectivului. *Lĭber*, ca şi *Louzera* din vénetă, este o divinitate a „creşterii", a vegetaţiei, specializată mai apoi în domeniul viţei de vie.

Eleútheros – lĭber: perechea aceasta ilustrează acum, în mod limpede, obîrşia însăşi a noţiunii de „libertate". În latină, ca şi în greacă, apar încă de la cele dintîi texte toate

accepțiunile în care și noi luăm cuvîntul „liber”. Atît „omul liber” din cetate, cît și cel „liber” de boală sau de suferință (cu genitivul [separativ]). La Homer, *eleútheron ēmar* (ἐλεύθερον ἦμαρ), „ziua liberă[rii]”, denumește ziua care-i aparține toată omului liber, deci condiția de om liber, și se opune lui *doúlion ēmar* (δούλιον ἦμαρ) [„ziua robiei”].

Surprindem astfel originile sociale ale conceptului de „liber”. Înțelesul dintîi nu este, cum am fi ispitiți să credem, acela de „scăpat de ceva”, ci cel de „apartenență la o stirpe etnică”, desemnată printr-o metaforă de creștere vegetală. Această apartenență conferă un privilegiu pe care străinul și sclavul nu-l cunosc niciodată.

Să luăm în fine aminte la termenul lat. *līberī*, „copii [liberi, legitimi]”. El înfățișează o dublă particularitate: mai întîi, el nu e folosit decît la plural; apoi, și mai ales, nu deosebește „copiii” decît după vîrstă, nu după condiția socială[3]. Totuși, *līberī*, „copii”, nu este nimic altceva decît pluralul adj. *līber*. El își are explicația într-o formulă străveche, care însoțea celebrarea căsătoriei și pe care o putem regăsi în textele de lege și la Plaut. Ea îi pune dinainte căsătoriei țelul ei. Cel care-și dădea fiica în căsătorie o încredința viitorului soți *līber*(*ōr*)*um quaesund*(*ōr*)*um causa* (sau *grātiā*), „spre a dobîndi copii (legitimi)”[4]. Formula aceasta reapare în greacă, bine stabilită prin referirile oratorilor attici, printr-un citat al lui Menandru și în diferite texte de legi. Enunțul este literalmente același: ἐπὶ παίδων γνησίων σπορᾷ, „pentru procrearea de copii legitimi”. Rămînînd la înțelesul propriu

[3] [Extrapolare hazardată, contrazisă și de continuarea demonstrației și de uzul textelor, rezumat de A. Ernout – A. Meillet (1967[4], 355) astfel: „nom collectif désignant „les enfants” par rapport aux parents et sans désignation d’âge. “]

[4] [M. Lejeune, 1969, 454 presupune cu dreptate o vechime mult mai mare a acestui tip de desemnare, decît formula juridică dată.]

al lui *līber*, putem traduce acum în mod literal formula latină „spre a dobîndi (copii) liberi"; ţelul căsătoriei este tocmai acela de a le dărui celor care se vor naşte condiţia de „oameni liberi", legalizîndu-le naşterea. În această locuţiune şi numai prin implicaţie, ca regim al verbului *quaerere*, „a căuta şi a dobîndi", *līberī* a luat sensul de „copii"; singur, pl. *līberī* echivalează cu *paîdes gnḗsioi* (παῖδες γνήσιοι) din formula grecească. Limbajul juriştilor se află la originea acestei devieri semantice. Sînt numeroşi termeni de drept trecuţi, în latină, în vocabularul comun. Astfel, *līber*, care-i corespunde întocmai lui *gnḗsios*, „(născut) legitim", ajunge să dea un termen independent, pl. *līberī*, „copii".

Acesta este temeiul noţiunii de „libertate", pe care l-am putut reclădi combinînd anumite date, la prima vedere de neîmpăcat, spre a reînvia o imagine conceptuală scufundată în adîncuri[5].

Istoria acestui termen scoate în lumină formarea conceptului de „om liber" în acele limbi unde el este exprimat printr-o formă derivată de la rad. *(*e*)*leudh*-, de felul gr. *eleútheros*, arătînd care este noţiunea primară din care s-a desprins un atare concept.

Dar geneza lui a fost diferită în alte părţi ale domeniului IE, unde au prevalat şi au rămas vii alţi termeni. Cel care merită cel mai mult să ne reţină atenţia este germanicul *frei* (germ. *frei*, engl. *free*, „liber"). Şi aici putem descrie, graţie unor condiţii favorabile comparaţiei lingvistice, geneza unei denumiri care a ajuns să fie sinonimă cu gr. *eleútheros*, dar care îşi află împlinirea pe cu totul alte căi şi care face să conlucreze noţiuni legate de individ, iar nu de societate.

Distribuţia dialectală a formelor pare, în acest caz, să fie complementară faţă de cea din *(*e*)*leúdheros*, în sensul că

[5] Cf. articolul nostru „*Liber* şi *liberi*", din *Revue des Etudes Latines*, XIV, 1936, 51-58.

nici greaca, nici latina nu au un corespondent etimologic al lui *frei*. Şi dimpotrivă, limbile care împărtăşesc cu germanica uzul radicalului din care vine *frei* nu au acordat vreunui derivat de la *(*e*)*leudh*- exprimarea noţiunii de „liber". Se ajunge astfel între dialecte la o repartizare lexicală care îngăduie compararea a două procese distincte, pornite din puncte diferite, dar pînă la urmă convergente.

Evoluţia care a dus la *frei*, „liber", în germanică porneşte nu de la o rădăcină verbală, ci de la un adjectiv IE pe care îl putem reconstitui drept **priyos*. Acest fapt este deja remarcabil: totul a purces, încă din stadiul IE, de la o formă nominală, de la o calificare atestată ca atare, mai apoi, în IIR, în slavă, în germanică şi în celtică, ea ajungînd să fie şi productivă. Cel de al doilea fapt notabil este înţelesul lui **priyos*. Această calificare indică o noţiune cu caracter afectiv, aşa cum se vede limpede din IIR, unde skr. *priya*-, av. *frya*- înseamnă „drag". Un asemenea adjectiv comportă într-adevăr valori sentimentale de felul celor pe care noi le acordăm fr. *cher*, rom. *drag*, calificîndu-i pe cei cărora le purtăm sentimente de afecţiune. Dar, în anumite expresii idiomatice, el se poate referi şi la posesiuni absolut personale, sau chiar la părţi ale propriei persoane fizice. Se poate dovedi că acesta şi era înţelesul dintîi: **priyos* este adjectivul apartenenţei personale, implicînd un raport nu juridic, ci afectiv, cu „sinele", şi întotdeauna capabil să ia o coloratură sentimentală, astfel că, după caz, el este tradus ba prin „(al său) propriu", ba prin „drag, iubit". Cel mai vizibil şi cel ajuns mai frecvent este aspectul afectiv al acestei noţiuni: astfel, în vedică, *príya*- descrie fiinţele strîns legate de pesoana dată, cele care îi sînt „aproape" prin simţăminte: fem. *priyā*, „dragă", ajuns substantiv, este numele „soţiei". Această sferă personală cuprinde uneori şi legăturile dintre om şi divinitate, împlinind un fel de „apartenenţă" reciprocă. Ved. *príya*- şi av. *frya*- intră astfel în terminologia religioasă.

Slava a clădit, pornind de la acest vechi adjectiv, un prezent denominativ *prijajo* (rus. *prijaju*), „a se arăta favorabil, a arăta afecțiune", de unde și numele de agent *prijatel'*, „prieten", cunoscut în toate limbile slave.

Și în germanică, culoarea sentimentală este marcată, încă din gotică, prin verbul *frijon*, „a îndrăgi" (traducînd gr. *agapān* sau *phileîn*) și în substantivul abstract *friathwa*, „iubire". Participiul *frijonds*, „prieten", v. g. s. *friunt* = germ. mod. *Freund* duc mai departe pînă astăzi acest înțeles.

Dar gotica mai posedă și adj. *freis*, „liber" (= gr. *eleútheros*), cu abstractul *frijei*, „libertate" (gr. *eleuthería*), adică forma care îi corespunde literalmente vechiului IE **priyos*, dar cu înțeles cu totul diferit, acela de „liber". El îl împărtășește cu galezul *rhydd*, „liber", și acesta provenind tot din **priyos*. În gotică există așadar o sciziune între *frijon*, „a iubi" și *freis*, „liber". O atare situație lexicală aparte ne duce cu gîndul la posibilitatea ca trecerea lui *freis* către sensul de „liber" să fie, în gotică, datorită unei influențe din partea celticei, unde urmașii lui **priyos* înseamnă numai „liber". Poate că e vorba în gotică tocmai de un împrumut direct luat din celtică, așa cum s-a petrecut cu mai mulți termeni culturali din germanică. O asemenea specializare nu se constată în nici un alt grup lingvistic în afara celticei și a germanicei.

De la înțelesul IE de „personal, drag" la acela de „liber", care apare în celtică și în gotică, evoluția trebuie să-și aibă explicația în exclusivismul unei clase sociale. Ceea ce era o calificare personală, de ordin sentimental, a ajuns un fel de semn de recunoaștere reciprocă, schimbat între membrii clasei celor „de naștere aleasă". Este un fenomen propriu claselor închise acela de a dezvolta între cei care fac parte din ele un sentiment de strînsă apartenență la una și aceeași entitate și de a-și crea un vocabular distinctiv. Termenul care exprima la început o legătură afectivă între persoane, IE **priyos*, a luat o valoare instituțională atunci cînd a ajuns să fie denumirea

rezervată acestei reciprocități de clasă, iar apoi marca unui statut social, acela de „oameni liberi”[6].

În sfîrșit, o ultimă denumire pentru „liber” este cea din vechea iranică, *āzāta-* (pers. mod. *āzād*). Ea înseamnă propriu-zis „născut în neam”, preverbul *ā-* marcînd descendența către și pînă în punctul actual. Naşterea în cadrul continuității generațiilor este întotdeauna cea care garantează condiția de „om liber”.

Prin intermediul istoriei acestor termeni prinde contur concluzia că unele nume ale statutelor sociale și ale claselor se află adesea legate de noțiuni individuale ca „naşterea”, sau de termeni de prietenie, ca aceia care sînt răspîndiți între membrii unor grupuri strînse de oameni. Asemenea denumiri îi separă de străini, de sclavi și, în genere, de cei ce nu se bucură de aceeași „naştere”.

Nu se ține destul seama la relațiile strînse care leagă de anumite tipuri de societăți unii dintre termeni, de diferite ordine, care definesc individul în privința statutului său personal.

Un întreg grup de cuvinte, felurit înrudite între ele, ilustrează acest tip de relații, unii dintre ei direct, alții ceva mai pe departe. Vom lua aminte mai întîi la adjectivul grec *ídios* (ἴδιος), care se referă la noțiunea de „privat, propriu cuiva”, în contrast cu ceea ce este public sau comun tuturora. Originea acestui termen era foarte discutată. Ea nu a putut fi precizată decît atunci cînd s-a găsit într-o inscripție din Argos (deci în teritoriu [de dialect] dorian) cuvîntul *whediestās* (whεδιεστᾶς), în care a fost recunoscută forma locală a termenului clasic [ionic-attic] *idiōtēs*. O formă ca *whediestās* este de mare interes pentru grafia sa cu *wh-*, care trimite la o veche inițială **sw-*, și pentru vocalismul *-e-* al primei sale

[6] O bibiliografie mai recentă a aceste probleme este dată, cu o interpretare destul de diferită, de F. Metzger, în *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 79, 1965, 32 și urm.

silabe. Acesta din urmă ne arată că *i-* de la începutul lui *ídios* este un mai vechi *e–* asimilat ca timbru după *-i-* dinlăuntrul cuvîntului. De altfel, alcătuirea lui *whediestās* nu concordă absolut exact cu cea a lui *idiōtēs*. Termenul argian aparține categoriei de termeni sociali în *-estās*, ca în ion.-att. *-estēs*, ca în *penéstēs*, „simbriaș, slugă de casă" (folosit în Thessalia). Dar arg. *whediestās* și ion.-att. *idiōtēs* au radicalul identic, el putînd fi reconstituit acum drept **swed* . Sub două forme ușor diferite [ca derivare], avem aici denumirea grecească a „particularului", a „cetățeanului privat", opusă „omului public", celui care deține puterea sau exercită însărcinări publice. Aceasta ca și cum adesea idiomurile IE au tratat fiecare în felul său un radical moștenit, făcîndu-l să intre fiecare într-un tip specific de derivare. Este tocmai cazul termenului grecesc de față, pentru care nici o altă limbă nu are un corespondent exact.

Există totuși o formă învecinată în adjectivul latin *sodālis*, derivat în *-ālis de* la un rad. *sod-*, care poate proveni și el din **swed-*. Între *sodālis*, „tovarăș, confrate, coleg", în mod special „membru al unui colegiu religios", și *whediestās* din greacă apare, în pofida diferențelor instituționale, o trăsătură comună, aceea a cercului închis din jurul „omului particular", sau a unui grup profesional strict, care îl specifică, separîndu-l de restul societății printr-un statut particular. Această caracterizare rămîne socială, ea avîndu-și locul între denumirile claselor și ale funcțiilor, așa cum ne-o arată, respectiv, formația grecească în *-estās* și cea latină în *-ālis*.

Să luăm acum seama la însuși radicalul **swed-*, o formă lărgită care ne trimite la termenul de bază IE **swe-*[7]. Acest **swe-*, atestat într-un lung șir de vocabule variate, este un termen foarte important din vocabularul IE. Valoarea sa

[7] [V. observațiile, inutil malițioase, ale lui O. Szemerényi, 1972, 217; bibliografia fusese tratată de autor în articolul citat la n. 10.]

proprie a ajuns să fie disociată într-o categorie morfologică definită. Finala sa *-e* este fixă, constantă, fără alternanță vocalică, deci nu este vorba despre finala unui termen flexionar: avem aici un vestigiu al unei stări arhaice de fapt; **swe-* rămîne fix și în compunere sau în derivare.

Finala *-e* poate fi regăsită într-un mic număr de alte cuvinte, și ele martori ai unui stadiu lingvistic foarte vechi, supraviețuitori ca atare în diferite zone ale vocabularului. Astfel, îl avem pe **k*^{W}*e*, ca particulă de legătură (gr. *te* (τε), lat.-*que*, skr.-*ca*); cu un alt vocalism, același radical reapare în tema pronumelui relativ-interogativ **k*^{W}*o-*, gr. *po-* (πο-· πότερος, πόσος), [lat. **k*^{W}*o-ī* > *quī*, skr. *kas*], și în **k*^{W}*i-*, gr. *tis*, *ti* (τίς, τί) [lat. *quis*, *quid*, skr. *cid*]. Dar **k*^{W}*e*, cu *-e* fix la finală, are forma și funcția unei particule, nesusceptibilă nici de flexiune, nici de alternanță.

Un alt cuvînt care prezintă această finală este numeralul **penk*^{W}*e*, „cinci" (gr. *pénte* (πέντε), lat. *quinque*, skr. *panca*), ale cărui finale în *-te*, *-que*, *-ca* reproduc exact formele particulei de legătură, gr. *te*, lat. *-que*, skr. *ca*[8].

Cuvîntul **swe-* a dat naștere unui adjectiv care indica „apartenența proprie": skr. *sva-*, lat. *suus*, gr. **swós*. Ceea ce trebuie remarcat, este că **swós* nu era în IE pronumele persoanei a treia a singularului, așa cum ar sugera-o alăturarea posesivului *suus*, *a*, *um* din latină, față de *meus*, *a*, *um* și *tuus*, *a*, *um*. Noi facem în mod instinctiv din *suus* cel de al treilea termen al unei serii: la fel cum plasăm fr. *je*, *tu*, *il* în flexiunea verbală și *moi*, *toi*, *lui* [în seria pronumelui personal][9], ni se pare firesc să avem

[8] [Ele riscă să fie, de fapt, unul și același lucru, **pen-q*^{w}*e* putînd fi un cuvînt compus bazat pe rad. **pen-*, „a întinde", semnalînd „desfacerea" ultimului deget (cel gros) de la mînă, în procesul numărătorii „pe degete": „și (ultimul) întins".]

[9] [Am explicat puțin textul francez, aici mai implicit, și reflectînd o realitate gramaticală diferită față de rom. *eu*, *tu*, *el*.]

[şirul posesivelor] *mon*, *ton*, *son*. Dar relaţiile dintre aceste forme este cu totul alta în IE: întrebuinţarea lui **swós* nu putea primi o accepţiune personală [categorială], deci nu este legată de „persoana a treia”; **swós* era un pronume reflexiv şi posesiv aplicabil tuturor persoanelor deopotrivă.

Acest fapt îl mai vedem încă şi azi în limbile slave: rusa modernă spune *svoj* pentru „(al meu, tău, său, nostru, vostru, lor) propriu”. La fel şi gotica, prin *swes*, „propriu, particular, personal”, era aptă să califice oricare persoană. De asemenea şi în sanscrită, *sva–* poate apărea fără deosebire, acolo unde pentru noi „al meu” sau „al tău” ar fi absolut necesar. Această lipsă originară de diferenţiere în privinţa [categoriei] persoanei revelă înţelesul fundamental al cuvîntului[10].

S-a arătat deja mai sus că **swe-* reapare în vechiul compus **swe-sor-*, „soră”, precum şi în **swe-krū-*, „soacră” şi în **swe-kur-o-*, „socru”.

Se cuvine să arătăm aici o particularitate deosebite pe care o au termenii de rudenie derivaţi de la **swe-*, în slavă, în baltică şi parţial, în germanică: în aria aceasta, termenii derivaţi de la **swe–* se referă la înrudirea prin alianţă, şi nu la cea de sînge. Această trăsătură este comună unui întreg ansamblu de denumiri: rus. *svat*, „peţitor”, dar şi „rudă prin alianţă” (de pildă în cazul cuscrilor, al tatălui mirelui şi al celui al miresei); *svojak* (derivat de la *svoj*, „propriu”), pentru „cumnat”; *svest'* (fem.), pentru „cumnată, sora soţiei”; lit. *sváinis*, „cumnat” (fie fratele soţiei, fie soţul surorii) şi *svainė* (fem.), „cumnată” (fie sora soţiei, fie soţia fratelui); v. g. s. *swîo*, *ge-swîo*, „cumnat, soţul surorii”. Dacă avem, în

[10] Nu este cazul să studiem aici raportul dintre temele alternative **swe-* şi **se-*. Pentru o restituire a unui stadiu mai vechi al formei date, se va face apel la articolul din *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 50, 1954, 36. Tema cu **sw-* este singura care intervine în formarea derivatelor care ţin de studiul de faţă.

derivatele acestea, păstrarea unui stadiu lexical vechi, putem vedea cît de mare este interesul pe care ele îl prezintă pentru interpretarea acelora dintre numele fundamentale şi comune tuturor limbilor IE, care par şi ele a fi compuse tot cu **swe-*, şi anume **swesor-*, „soră" şi *swekrū-/swekuro-*, „soacră/socru". Aceste denumiri i-ar lega pe cei cărora li se adresează de cealaltă „jumătate" exogamică; în fapt, „sora" îi şi aparţine în putinţă, iar „soacra", de-a binelea. Teoreticienii care vor relua, pornind de la schiţa de faţă, analiza înrudirii din societăţile IE vor vedea mai bine rolul pe care se va cădea să-l atribuie acestei remarci.

Tot acelaşi **swe-* se află şi la baza temei cuvintelor greceşti *étēs* (ἔτης), „rudă, rudenie", şi *hetaîros* (ἑταῖρος), „tovarăş, soţ". Cele două cuvinte, folosite laolaltă încă de la Homer şi în concurenţă unul cu celălalt, sînt vecine ca sens, cu toate că sufixele lor diferă. Ar fi necesară cercetarea tuturor pasajelor în care ele apar, pentru a încerca o delimitare a lor. Se pare totuşi că *hetaîros* are un înţeles mai precis: „camarad", „prieten", în exercitarea unei activităţi, la luptă, dar în afara rudeniei propriu-zise, în vreme ce *étēs* i-ar desemna pe cei „înrudiţi", în general.

În *étēs*, „rudă" şi totodată, dialectal, „(con)cetăţean, particular", radicalul **swe-* îngăduie o apropiere cu *whediestās*, „particular". În ambele cuvinte iese în evidenţă aceeaşi noţiune fundamentală, pe care o putem recunoaşte şi într-o altă familie semantică, cea a perfectului *eíōtha* (εἴωθα), „a avea obiceiul" şi a substantivului *éthos* (ἔθος), „obicei". Forma verbală şi cea nominală particularizează noţiunea de „obicei", drept o caracteristică distinctivă şi un fel de a fi individual[11].

[11] [Tot aici intră şi binecunoscutul *ēthos* (ἦθος), cu gradul *-e-*, dar lung (din **swē-dh-o-s*, cf. P. Chantraine, DELG, 1960, I, 408), însemnînd „fel de a fi, caracter obişnuit, fire normală", opus semantic lui *páthos* (rudă cu *páskhō*, „a pătimi"), „manifestare pătimaşă, patetică"; gradul *-ō-* îl avem în *eíōtha* (din **swē-swō-dha*), „am obiceiul, obişnuiesc".]

Putem deci identifica pe **swe-* în greceşte în mai multe grupe de forme, în care s-a specializat prin mijlocirea unor sufixe diferite:

**swe-d-* din *ídios*

**swe-t-* din *étēs*

**swe-dh-* din *éthos*

Aceste cîteva exemple lămuresc raportul care uneşte conceptul semnificat de rad. **swe-* cu un grup de derivate implicînd toate o legătură cu caracter social, de rudenie sau de simţămînt, cum sînt legăturile de alianţă, de înrudire, de prietenie.

Dacă cuprindem acum cu privirea întregul derivatelor care sînt bazate pe tema din **swe-*, vom observa că ele se află împărţite între două linii conceptuale. Pe de o parte, **swe-* implică apartenenţa la un grup al „alor săi", „proprii", iar pe de alta, el desprinde „sinele" ca individualitate. Interesul unei atari noţiuni este evident, atît pentru lingvistica generală, cît şi pentru filosofie. Se desprinde aici noţiunea de „sine", de reflexiv. Aceasta e expresia de care se foloseşte o persoană spre a se defini ca individ şi pentru a trimite la „sine-însăşi". Dar totodată această subiectivitate se enunţă ca o „apartenenţă". Noţiunea bazată pe **swe-* devine astfel **swós*, lat. *suus*, „său" (în sensul absolut indicat mai sus), iar proprietatea însăşi nu se defineşte decît înlăuntrul grupului inclus în limitele lui **swe-*. Astfel, pentru a reveni la termenii greceşti, **swe-* îl explică deopotrivă pe *ídios*, „propriu-sie-însuşi" şi pe *hetaîros*, care implică o legătură cu un anumit grup de vîrstă sau de profesiune. Starea de fapt reconstituită prin această apropiere restituie înţelesul propriu al IE **swe-*, care implică totodată o deosebire faţă de rest, o restrîngere la sine-însuşi, un efort de separare faţă de tot ceea ce nu e **swe-*, dar şi o strînsă legătură, înlăuntrul cercului select(iv) odată alcătuit, cu toţi cei care fac parte din el. De aici şi această dublă moştenire, deopotrivă *idiótēs*, fiinţa socială restrînsă la sine însăşi, dar şi *sodālis*, ca membru al unei confrerii strîns legate.

Această dualitate supraviețuiește, dezvăluită de etimologie, în cele două forme ale lui *se* din latină, ajunse independente una de alta: *se* reflexiv, arătînd pe „sine-însuși" și *se-* separativ, *sēd*, „dar", marcînd deosebirea și contrastul.

Se vede astfel că și aici (ca și în cazul „libertății"), societatea și instituțiile sociale sînt cele care furnizează de fapt conceptele care par a fi cele mai personale. În această mare entitate lexicală, alcătuită din numeroase subîmpărțiri, decurgînd toată din termenul **swe-*, se îmbină și se reunesc deopotrivă valorile instituționale și cele personale, care trimit la „sine-însuși", pregătind astfel, pe o treaptă mai înaltă de abstracțiune, categoria persoanei gramaticale.

Acest dublu raport este înscris în datele istorice. Skr. *svá-* înseamnă „(al) său", dar cu o valoare tehnică depășind posesiunea personală. Se numește *svá-* cel ce face parte din același grup restrîns ca și persoana dată; acest termen joacă un rol de seamă în dispozițiile juridice asupra proprietății, asupra moștenirii, a primirii sau accesului la titluri și demnități. Un termen corespunzător există, cu aceeași valoare tehnică, și în latină. *Legea celor XII Table* cuprinde o clauză asupra moștenirii, cu privire la el: „dacă cineva moare fără să fi făcut testament (*intestātō)*, *heres suus nec escit* (= *non erit*)[12], și nu se va afla moștenitor *suus*" ... Expresia *hērēs suus* este și ea un arhaism, dat fiind că *suus*, dacă ar fi avut numai înțelesul său posesiv [obișnuit], nici nu era necesar. Prescripția dată privește anume un *hērēs* care să fie *suus*: [se cere ca] transmiterea proprietății să nu aibă loc în afara celor *sui*, adică a grupului strict al descendenților imediați, [aflați încă *sub manu*[13], ci

[12] [Glosatorii antici spun că prezentul arhaic în *-sc–* este echivalentul unui viitor I (aici în *XII Tab*. 5, 4-5).]

[13] [Pentru întreaga problemă, v. Gaius, *Institutiones*, III, 1 (la noi, traducere și note de Aurel N. Popescu, București, Editura Academiei, 1982, 196.).]

doar în lipsa lor] ea să rămînă înlăuntrul colateralității, [*proximi agnati* și apoi *gentiles*].

Ne dăm astfel seama de tot felul de dezvoltări capabile să prindă viață pornind de la atari conexiuni. Rînd pe rînd, înrudirea juridică și conștiința de sine, legăturile de confrerie și propria individualitate se constituie în tot atîtea noțiuni autonome și duc la dezvoltarea unor noi termeni. Dar confruntarea și analiza acestor familii lexicale IE scot în evidență unitatea dintîi și dezvăluie fundamentele sociale ale „sinelui" și legăturilor „între-sine".

Capitolul IV

Philos

Sumar – Valorile specifice ale lat. *cīuis*, „(con)cetățean", got. *heiwa-*, „grup familial", skr. *śeva-*, „amical" ne fac să presupunem pentru IE **keiwo-*, pe care aceste cuvinte ne îngăduie să-l reconstruim, o semnificație în care se îmbină noțiuni sociale cu valori sentimentale.

Întrebuințările, mai cu seamă cele homerice, ale gr. *phílos* și ale derivatelor sale poartă și ele aceeași mărturie, cel puțin dacă reușim să le surprindem valoarea lor deplină. În primul rînd o valoare socială, legată mai ales de ospeție – gazda este *phílos* și se bucură de tratamentul specific desemnat prin *phileîn*, „a ospeți" –, dar și de alte forme de legături și de recunoștință reciprocă: *phileîn* și *philótēs* pot implica un schimb de jurăminte, iar *phílēma* denumește „sărutarea", ca formă reglementată a salutului dat sau a primirii între prieteni. Valorile afective apar o dată cu întrebuințările care se referă la

legăturile dinlăuntrul grupului familial: *phílos*, „drag", *philótēs*, „iubire".

Acestea sînt valorile statornice ale lui *phílos*, iar o analiză minuțioasă a pasajelor în care *phílos* este aplicat unor obiecte îngăduie să se pună capăt iluziei, vechi cît toată filologia homerică, după care *phílos* ar fi putut fi echivalentul unui simplu posesiv.

Un fapt cu urmări considerabile este legătura dintre unii termeni care înseamnă „prieten" și alții care marchează, în mod felurit, posesiunea. Întrebuințările acestor termeni aduc la lumină strînsa legătură dintre noțiunile sociale și valorile sentimentale, în cadrul vocabularului IE. Dar o atare corelație poate să nu fie străvezie încă de la prima vedere.

Să luăm aminte la termenul lat. *cīuis*, „(con)cetățean", de la care este derivat abstractul *cīuitas*, denumind în mod propriu „calitatea de cetățean" și, laolaltă, „ansamblul cetățenilor", de unde și „cetatea" însăși[1]. *Cīuis* este un cuvînt propriu vocabularului latin, abia mai apoi fiind reprezentat în grupul italic; iar ca denumire a „cetățeanului", el nu mai are nici un corespondent în altă parte. Putem totuși face o apropiere între el și cîte un termen sanscrit și unul germanic, care concordă destul de bine ca formă, dar înfățișează un înțeles cu totul diferit: skr. *śeva-*, „amical"; got. *heiwa-frauja-*, care traduce pe gr. *oiko-despótēs*, „stăpînul casei, al familiei". Forma gotică *heiwa-* corespunde exact cu cea a termenului sanscrit și e foarte aproape de a celui latin. Toate trei presupun un vechi **keiw-o-s*, devenit însă o temă în *-i-*.

[1] [E vorba totuși de „cetatea" politică, a „ansamblului cetățenilor", iar nu de cea fizică, apărată de ziduri și metereze, care poate fi denumită în latinește fie prin *oppidum*, fie prin *urbs*, în funcție de dimensiunile ei de „tîrg întărit" sau de „oraș fortificat".]

Ne aflăm în fața unui termen comun unui grup întreg de limbi, și ca atare cu siguranță vechi, dar care a avut parte în fiecare zonă de o evoluție semantică aparte. Puși în fața divergențelor date, unii etimologiști au mers pînă la a repune în discuție legitimitatea acestei apropieri. Obiecțiile lor nu țin totuși seama de anumite raporturi pe care le poate dezvălui o cercetare mai atentă a acestor forme, luate în cadrul propriului lor context.

În germanică, noțiunea pare a fi de definit ca una familială și conjugală. Termenul compus gotic *heiwa-frauja-* (cu *frauja-* = „stăpîn") îl traduce pe gr. *oiko-despótēs* în Marcu, 14, 14, unde sensul este acela de „stăpîn al casei, al familiei" (care-și exercită îndatoririle ținînd de dreptul ospeției)". În alte pasaje, în care gr. *oikodespótēs* îl denumește pe „stăpînul casei", în raport cu sclavii, gotica folosește un termen diferit, *garda-waldans*. Alegerea aceasta este grăitoare. Pentru a reda aceeași denumire grecească, traducătorul deosebește două noțiuni: „stăpînul casei" este, dup caz, *garda-waldans*, „cel care are puterea (*waldan*) în cuprinsul gospodăriei (*gards*)", deci cel ce le poruncește slujitorilor, sau *heiwa-frauja-*, „stăpînul (*frauja*) grupului familiei (*heiwa-*)", deci cel care primește sub acoperișul său pe oaspetele aflat în trecere. Gotica deosebește „casa" ca loc de trai și cuprins închis (*gards*) al „gospodăriei", de „casa" ca grupare a familiei și cerc al legăturilor personale, care poartă numele de *heiwa* . În celelalte limbi germanice, acest înțeles este confirmat în mod clar prin v. g. s. *hīwo*, „soț" și *hiwa*, „soție", prin *hīun* (= v. isl. *hjōn*, *hjū*), „cuplu conjugal", prin *hī-rat* (germ. *Heirat*), „căsnicie" (v. isl. *hy-ske*, „familie") etc. Totul ne arată că IE **keiwo-/kiwo-* a ajuns să se refere în germanica veche la situația soților legați prin căsătorie și la cercul familiei.

Această noțiune instituțională apare și în cuvintele skr. *śeva-*, *śiva-*, traduse îndeobște prin „favorabil, amical, drag".

Ele oglindesc aspectul sentimental al legăturii dintre grupuri. Faptul acesta se desprinde mai cu seamă din legătura, foarte frecventă în frazeologia imnurilor vedice, dintre *śeva-*, *śiva-* și *sakhā-*, „tovarăș, soț" (cf. lat. *socius*), implicînd un anume tip de purtare prietenească față de partenerii dintr-o alianță.

În sfîrșit, lat. *cīuis* este, și el, un termen ținînd de camaraderie, el implicînd o comunitate de locuire și anume drepturi politice. Înțelesul autentic al lui *cīuis* nu era cel de „cetățean", cum este redat într-o perpetuă rutină, ci cel de „concetățean". Numeroase întrebuințări de dată veche ne arată valoarea reciprocă inerentă lui *cīuis*, numai ea dînd seama asupra abstractului *cīuitās* ca o noțiune colectivă. În *cīuis* trebuie văzută denumirea pe care și-o dădeau între ei, la începuturi, membrii unui grup deținător al drepturilor de autohtonie, prin contrast cu diferitele feluri de „străini", *hostes*, *peregrini*, *aduenae*. Tocmai în latină și-a dobîndit IE **keiwos* (ajuns însă **keiwis*) cea mai puternică valoare instituțională. De la vechea legătură de „prietenie", pe care o marchează skr. *śeva-*, la cea, mai bine afirmată, de „grupare a uniunii matrimoniale", care apare în germanicul *heiwa-*, și, în sfîrșit, pînă la conceptul de „părtaș la drepturile politice", pe care-l enunță lat. *cīuis*, avem în față un fel de progresiune în trei etape, de la grupul restrîns la „cetate".

A fost astfel restabilită legătura dintre „casă", dintre „cercul familiei", got. *heiwa-*, și gruparea înlăuntrul căreia omul care participă la ea poartă numele de *cīuis*. Această strînsă asociere duce la nașterea legăturilor de prietenie: skr. *śeva-*, „drag" este una dintre acele calificări care transpun sentimentul comunității într-un termen afectiv.

Nu numai că apropierea aceasta este ireproșabilă, dar, pe deasupra, ea ilustrează și natura proprie a „prieteniei", în vechiul stadiu al societăților numite „indo-europene", în care

sentimentul nu se află despărțit de o vie conștiință a grupărilor și a claselor sociale.

*

* *

Din aceeaşi categorie face parte şi un alt termen, mai complex, a cărui istorie ține de o singură limbă, și anume de greacă. În aparență, el primește o semnificație exclusiv sentimentală și, la prima vedere, nu implică noțiuni propriu-zis sociale: este vorba de adjectivul [substantivizabil] gr. *phílos* (φίλος), „prieten".

Aparent, nimic nu e mai simplu decît legătura dintre *phílos* „prieten" și *philótēs* sau *philía*, „prietenie". Dar ne împiedică deja faptul binecunoscut că, la Homer, *phílos* are două sensuri: pe lîngă cel de „prieten", *phílos* mai are și valoarea unui posesiv; φίλα γούνατα sau φίλος υἱός nu arată prietenia, ci posesiunea: „ai săi genunchi", „al său fiu". În măsura în care are o valoare posesivă, *phílos* este folosit fără deosebire de persoană, referindu-se deopotrivă la persoanele I, II, III. El este o marcă de posesiune care nu implică nici o valoare amicală. Acesta este contrastul dintre cele două sensuri ale lui *phílos*.

S-a discutat îndelung asupra acestui fapt; va fi de ajuns să amintim aici ultimele încercări de explicare care au fost propuse. Aceasta pentru că, într-adevăr, nu există nici o apropiere de-a dreptul satisfăcătoare pentru *phílos*. În 1923, Loewe[2] a imaginat o apropiere a lui *phílos* de primul termen al anumitor nume germanice de persoană: v. g. s. *Bil*(*i*)*-frid*, *Bil-trud*, *Bili-gard*, apoi și de adjectivul anglo-saxon *bilewit*,

[2] În *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 51, 1923, 187 și urm.

„compătimitor”. El aduce toți acești termeni la sensul inițial de „binevoitor, amical”, spre a compara apoi tema adjectivului anglo-saxon cu cea a gr. *phílos*. La aceasta se poate aduce obiecția că, în primul rînd, interpretarea este făcută *ad hoc*, pentru nume proprii care nici nu aparțin măcar germanicei comune; apoi, termenul anglo-saxon nici nu înseamnă de-a binelea „amical”; în sfîrșit, nu avem nici o formă veche germanică de stabilit în mod cert cu întrebuințarea ca adjectiv.

De altfel, și atunci și mai apoi, a rămas de explicat valoarea posesivă a lui *phílos*. Faptul acesta a fost simțit de P. Kretschmer, care a propus o cu totul altă cale[3]. Ca și anumiți alți lingviști, el a plecat – inversînd relația dintre cei doi *phílos* – de la înțelesul posesiv. El crede că sensul dintîi al lui *phílos* este cel de „al său”; de aici s-ar trece la „prieten”, o atare evoluție de sens justificîndu-se prin analogia cu lat. *suus*. Din faptul că *suus*, posesiv, a putut da loc unor expresii ca *sui*, „ai săi” și *aliquem suum reddere*, „a face pe cineva de-al său (= prieten)”, Kretschmer conchide că se poate trece cu ușurință de la o legătură de posesiune la una de prietenie. Acest fapt aduce cu sine căutarea etimologiei lui *phílos* nu ca „drag”, ci ca un vechi posesiv. Or, nici radicalul, nici derivarea în *-l-* nu au vreun corespondent printre posesive în limitele clasice ale IE. Așadar, Kretschmer se duce să caute în lydiană un cuvînt, *bilis*, care, după toate probabilitățile, însemna „al său”, și îl pune în relație cu *phílos*.

Demonstrația aceasta este însă aleatorie: și condițiile de sens și cele formale par deopotrivă de arbitrare. Chiar și fără a pune în discuție legitimitatea unei comparații cu o limbă atît de puțin cunoscută ca lydiana, vom observa că toată construcția aceasta se întemeiază pe valoarea exclusiv posesivă, de la care a

[3] În *Indogermanische Forschungen*, 45, 1927, 267 și urm.

plecat Kretschmer. Dar valoarea aceasta se află ea însăşi sub semnul întrebării. În fapt, ea nu este cea a unui posesiv pur şi simplu, aşa cum am fi îndreptăţiţi să ne aşteptăm. Exemplele de posesive IE nu lipsesc deloc la Homer, în special formele de la *hós* (ὅς) < **swós*. În plus, iar acesta este un punct esenţial, *phílos* marchează posesia într-un chip particular şi cu unele restricţii asupra cărora va trebui să dăm seama.

Dat fiind că noţiunea de posesie pe care ne-o dezbăluie *phílos* este restrînsă şi limitată, se cuvine, după buna metodă, să căutăm la punctul de plecare o relaţie care să acopere şi celălalt sens al lui *phílos*, acela de „prieten". Vedem ca atare că încercarea de explicaţie a lui Kretschmer nu surprinde adevăratele date ale problemei[4].

În sfîrşit, mai există şi un al treilea element: verbul *phileîn* (φιλεῖν), care nu înseamnă numai „a iubi, a avea prietenie", ci şi, de la cele mai vechi texte, „a săruta"; derivatul *phílēma* (φίλημα) nu înseamnă decît „sărutare". Or, nici *amōr*, nici *amīcus*, pe de o parte, nici *suus*, pe de altă parte, nu ajung la acest sens precis. Astfel că o explicaţie, pentru a fi valabilă, trebuie să dea socoteală pentru toate cele **trei** înţelesuri.

Pentru a înţelege această istorie complexă, trebuie să ne aducem aminte că, la Homer, tot vocabularul termenilor morali este puternic impregnat de valori nu individuale, ci relaţionale. Ceea ce noi luăm adesea drept o terminologie psihologică, afectivă, morală, indică, de fapt, relaţii dintre

[4] Aceeaşi observaţie poate fi aplicată şi celui mai recent studiu asupra acestei probleme, acela al lui H. B. Rosén, *Strukturalgrammatische Beiträge zum Verständnis Homers*, Amsterdam, 1967, 12 şi urm., care caută să aducă toate exemplele lui *phílos* la valoarea posesivă, fără a ţine seama de varietatea contextelor sau de sensul precis al lui *phileîn*, *filótēs*, *phílēma*.

individ şi membrii grupului său; iar strînsa legătură reciprocă dintre unii dintre aceşti termeni morali este capabilă să dea lămuriri asupra semnificaţiilor lor iniţiale.

Există astfel, la Homer, o legătură constantă între *phílos* şi conceptul de *aidōs* (αἰδώς), un termen foarte interesant şi pe care-l vom examina acum aparte. Expresii ca *phílos te aidoîós te* (φίλος τε αἰδοῖός τε), *aidōs kaì philótēs* (αἰδὼς καὶ φιλότης) sau *aideîsthai kaì fileîn* (αἰδεῖσθαι καὶ φιλεῖν) arată, în mod evident, o strînsă conexiune. Chiar dacă rămînem la definiţiile curente, *aidōs*, „sfială, respect" faţă de propria conştiinţă şi faţă de membrii aceleiaşi familii, în asociere cu *philótēs*, ne dă mărturie asupra faptului că ambele noţiuni erau deopotrivă instituţionale şi că arată simţăminte proprii membrilor unui grup restrîns.

Astfel, dacă un membru al unui grup dat este atacat, jignit, *aidōs* îl va sili pe unul dintre cei rudă cu el să-i ia apărarea; la modul mai general, înlăuntrul unui grup dat, un ins va lua asupra sa obligaţiile altuia în virtutea aidōs; tot ea cuprinde şi simţămîntul de deferenţă faţă de cel de care te afli legat. Cînd un războinic îşi aţîţă camarazii istoviţi strigîndu-le *aidōs*!, el caută să trezească în ei sentimentul acestei conştiinţe colective, al respectului de sine însuşi, care trebuie să le întărească solidaritatea.

În interiorul unei comunităţi mai largi, *aidōs* defineşte sentimentul încercat de cei mai presus faţă de cei mai prejos (consideraţie, milă, milostenie, respectul faţă de nefericire), dar şi onoarea, loialitatea, buna-cuviinţă colectivă, oprirea de la anumite fapte sau anumite purtări – iar de aici, în fine, simţămîntul „pudorii", al „sfielii" şi al „ruşinii"[5].

[5] [E vorba de „ruşinea" (fr. *honte*) ca „stînjeneală, sfiire", iar nu de „ruşinea înjositoare, degradantă", gr. *aiskhynē*.]

Aidōs lămurește altfel înțelesul propriu al lui *phílos*: amîndoi termenii sînt folosiți în legătură cu aceleași persoane; ambii denumesc, în ansamblu, relații de același tip. Rude de sînge, prin alianță, oameni de casă, prieteni, toți cei care se află uniți între ei prin îndatoriri reciproce de *aidōs* poartă numele de *phíloi*.

Rămîne acum să desprindem ceea ce îl caracterizează în mod propriu pe *phílos*, sau legătura de *philótēs*. Acest abstract este mai potrivit, poate, pentru a ne da indicii, decît adjectivul. Ce este deci *philótēs*?

Vom folosi, pentru definirea acestei noțiuni, un indiciu prețios pe care ni-l oferă frazeologia homerică: este vorba de legătura dintre *phílos* și *xénos*, dintre *phileîn* și *xe*(*i*)*nízein*. Să formulăm de-a dreptul ceea ce ne arată această legătură, în numeroase cazuri: noțiunea de *phílos* enunță purtarea obligatorie a unui membru al comunității față de *xénos*, de „oaspe(te)le" străin. Aceasta este definiția pe care o propunem.

Această legătură este fundamentală, atît în realitatea lumii homerice, cît și în termenii care se referă la ea. Pentru a o înțelege pe deplin, trebuie să ne închipuim situația unui *xénos*, a unui „oaspe" aflat în vizită într-o țară unde, ca străin, el e lipsit de orice drepturi, de orice ocrotire, de orice mijloc de existență. El nu găsește primire, găzduire și garanție decît la cel cu care se află în legătură de *philótēs*; o legătură materializată în *symbolon*, în „semn de recunoaștere", un inel rupt în două, ale cărui jumătăți care se potrivesc erau păstrate de cei doi parteneri. Pactul încheiat sub numele de *philótēs* face ca ambii contractanți să fie *phíloi*: ei se află de acum înainte angajați în reciprocitatea prestațiilor care alcătuiește „ospitalitatea"[6].

[6] [Cf. C. I, Cap. VII.]

Iată de ce verbul *phileîn* exprimă purtarea obligatorie a celui care primeşte în căminul său un *xénos* şi îl tratează după datina din străbuni. Eroii lui Homer insistă în repetate rînduri asupra acestor legături: Antenor, amintind de o vizită pe care i-o făcuseră Odysseu şi Menelau, spune:

Il., 3, 204

„Însumi le-am dat ospeţie (ἐξείνισσα), cu drag
i-am primit (φίλησα) în palaturi".

Nu avem cum face decît să riscăm pseudo-arhaismul „a ospeţi"[7] pentru a reda întrucîtva un înţeles adesea încă rău surprins. Înţelegem pe deplin un exemplu ca următorul:

Il., 6, 13-15

[Fiul lui Teuthras, acel ce trăia în frumoasa Arisbe,]
Om mult bogat şi cu stare şi mult îndrăgit printre oameni;
Căci pe mai toţi i-ospeţea (φιλέεσκεν)[8], locuind, cu palatu-
i la cale...

Legătura dintre simţămînt şi purtare, dintre *phílos* şi *phileîn*, reiese de aici cu pregnanţă. În ***Odysseea***, Odysseu, oaspe (*xeînos*) al lui Laodamas, este poftit să-şi arate însuşirile într-o întrecere. El primeşte: nu refuză, zice el, pe nici un alt concurent,

Od., 8, 207-208

„Dintre Feaci pe oricare, doar nu mîndrul meu Laodamas:
Gazdă îmi este el mie – au cum să-ţi loveşti primitorul (φιλέοντι)[9]?"

În altă parte, un sol vine să-i vestească lui Menelau că în faţa casei se află doi musafiri străini (*xeinō* [dual]):

---

[7] [În originalul francez „să riscăm neologismul *hospiter*", inexistent de altfel în franceză, ca şi arhaismul nostru, folosit *ad hoc*, *a ospeţi*.]

[8] [Formaţie expresivă în *-sk-*, la imperfectul repetitiv.]

[9] [Litt. „să te lupţi cu cel ce te primeşte cu drag" (dat.).]

Od., 4, 28-29

„Spune-mi, dar, le dezlegăm bidiviii cei iuți noi acuma,
Ori îi trimitem de-aici, pe la alții să ia ospeție?!

Și iarăși în altă parte, Calypso povestește cum i-a fost aruncat la țărm un om scăpat dintr-un naufragiu:

Od., 5, 135-136

„Eu l-am primit, ospețit (φίλεον)[10] și hrănitu-l-am – asta-mi fu vorba,
Tînăr și fără de moarte să-l fac, cît de lungă-i vecia."

Asupra acestei legături strînse dintre *xénos* și *phílos* dă mărturie și compusul homeric *philóxenos*, „cel pentru care un *xénos* este un *phílos*" (calificare asociată cu *theoudḗs*, „care-i venerează pe zei", în *Od.,* 6, 121), unicul compus cu *philo-* al cărui al doilea termen îi este aplicat unei persoane.

Se spune adesea despre zei că ei *philéousi* pe muritori, adică le arată bunăvoința și favorurile datorate unor *phíloi*. Iată de ce se spune și invers, despre un om muritor, că este *phílos theoîsin*, „*phílos* zeilor", sau, mai specific, *diíphilos* sau *arēíphilos*, „*phílos* lui Zeus" sau „lui Ares".

Iată dar fundamentul instituțional al noțiunii de *phílos* în cadrul societății, cu toate implicațiile cu care se află încărcat acest raport personal. În particular, *philótēs* este susceptibilă să se realizeze în circumstanțe excepționale, ba chiar și între luptători care se înfruntă, ca o convenție solemnă în care sentimentul „prieteniei", în sensul banal al acesteia, nu are nici un fel de loc.

Să luăm un exemplu grăitor din *Iliada* (3, 84 și urm.). Hector propune ca Menelau și Paris să se înfrunte numai ei pentru stăpînirea asupra Elenei; ei își vor face față în duel, iar învingătorul o va duce cu sine acasă, cu toate bogățiile ei,

[10] [Din nou un durativ trecut (imperfect) repetitiv.]

Il., 3, 94: „Iar noi, ceilalți, să legăm însoțire cu tari juruințe!”[11]

οἱ δ’ ἄλλοι φιλότητα καὶ ὅρκια πιστὰ τάμωμεν

Philótēs este pusă pe același plan cu *hórkia*, „jurăminte”, deci este o legătură de grup, consfințită printr-un act solemn. Vocabularul acesta e cel întrebuințat pentru a încheia înțelegeri pecetluite printr-un sacrificiu. *Philótēs* apare ca o „prietenie” de un tip bine definit, care leagă și cuprinde angajamente reciproce, cu jurăminte și sacrificii.

Într-un alt pasaj al *Iliadei* (7, 299 și urm.), duelul dintre Aias și Hector se prelungește, ei s-au înfruntat îndelung, iar noaptea stă să vină. Ei sînt îndemnați să se despartă. Și atunci Hector spune:

Il., 7, 299-302

„Hai să ne dăm între noi cîte-un dar mai de seamă acuma,
Ca, dintre-Ahei și Troieni, mai apoi, să grăiască vreunul:
Chiar se luptară olaltă, cu-obida ce roade din suflet,
Dară se și despărțiră cu drag, dac-au fost deopotrivă!”
(ἠδὴ αὖτ’ ἐν φιλότητι διέτμαγεν ἀρθμήσαντε)

Pentru a da mărturia încheierii unei atare *philótēs*, cei doi eroi schimbă între ei armele lor cele mai de preț: Hector dăruiește arcul său cel mai frumos, iar Aias, o splendidă cingătoare. Purtarea aceasta, la fel ca și formulele de angajare, dovedește puterea constrîngătoare a unei atari *philótēs*, care are loc între luptătorii dușmani între ei și care și rămîn astfel. În acest caz, este vorba despre un acord de încetare provizorie a luptei, prin consimțămînt reciproc, și de reluare a ei într-o împrejurare mai potrivită. Cuvîntul *philótēs* exprimă tocmai acest acord: un act precis care

[11] [Litt. „iară ceilalți să jertfim (legînd) prietenie și (dînd) jurăminte de credință“; pentru *tameîn hórkia*, v. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec...*, Aix-en-Provence, 1969, 211-230.]

leagă deopotrivă (ἀρθμήσαντε) pe cei doi parteneri. Dar vedem şi că acest angajament are loc în forme consacrate. El implică un schimb de arme şi de daruri. Avem în faţă scenariul unui tip de schimb cunoscut, care dă solemnitate unui pact.

Şi încă un exemplu. Cînd Hector şi Ahile se vor înfrunta în duelul de pe urmă, cel dintîi propune să cadă de acord ca trupul celui învins să nu fie azvîrlit la fiare. Ahile îi dă răspuns:

Il., 22, 261-266

„Hector, tu, nesuferite, să nu-mi mai vorbeşti de-nţelegeri!
Cum nici leii, vreodată, cu oamenii tari jurăminte
(ὅρκια πιστά).

Nici nu pot lupii cu mieii să fie-mpreună, într-un cuget
Ci, ne'ncetat, între ei, dimpotrivă, se-aştern rele gînduri,
Tot aşa drag n-are cum, între mine şi tine, să fie,
Nici jurămînt încheiat, înainte ca-n ţăr'nă, cu sînge,
(ὡς οὐκ ἐστ' ἐμ῀ καὶ σ῀ φιλήμεναι, οὐδέ τι νῶιν ὅρκια ἔσσονται...)

Şi aici este vorba despre un angajament reciproc cu o valoare constrîngătoare.

Iată trei exemple care ne-au arătat pînă unde putea să se întindă sfera întrebuinţărilor lui *phileîn*. Comportamentul indicat prin acest verb are mereu un caracter obligatoriu şi implică întotdeauna reciprocitatea; el este împlinirea unor acte pozitive implicate de un pact de ospitalitate reciprocă.

În acelaşi context instituţional primeşte lămurire şi accepţiunea aparte a verbului *phileîn* cu valoarea de „a săruta" (gr. mod. *philō*, „a săruta"), de unde şi înţelesul exclusiv al derivatului *phílēma*, „sărutare". Şi aici trebuie să readucem la valoarea lor primară aceşti termeni care păreau să arate numai afecţiunea. Actul de „a săruta" îşi are locul între purtările „prieteniei", ca o marcă de recunoaştere între *phíloi*. Obiectul acesta nu era propriu numai lumii greceşti.

Herodot îl pomenește între perși, slujindu-se de verbul *phileîn* ca formă firească spre a-l descrie. Iată acest text extrem de grăitor:

„Atunci cînd (perșii) se întîlnesc între ei pe drumuri, astfel poate cineva să deosebească dacă cei ce se întîlnesc sînt de aceeași seamă: căci, în loc să se salute prin cuvinte, ei se sărută unul pe altul (ἀλλήλους φιλέουσι) pe gură, iar dacă unul din ei este cu puțin mai prejos, se sărută (φιλέουσι) pe obraji, iar dacă unul din ei este cu mult mai prejos prin naștere, se aruncă în fața-i și i se închină celuilalt" (I, 134).

Același obicei îl relatează și Xenophon:

„Cînd Cyrus era pe cale să plece și se despărțeau uniii de ceilalți, rudele (*syg-geneîs*) lui își luară ziua bună de la el sărutîndu-l (*philoúntas*) pe gură, după obiceiul pers; căci perșii fac aceasta și pînă astăzi... " (*Kýrou paideía*, I, 4, 27).

Mai trebuie să amintim, în era creștină, „sărutarea" (gr. *phílēma*, lat. *osculum*) ca semn de recunoaștere, pe care îl schimbă Cristos și învățăceii săi, apoi membrii comunităților dintîi? Iar, și mai de curînd, tot „sărutarea" este gestul care-l consfințește pe cavaler, în cadrul ceremoniei investirii lui, ba, încă și astăzi, marchează primirea „demnitarului" într-un ordin cavaleresc, cu prilejul înmînării însemnelor îndătinate.

Sub toate aceste manifestări diverse, putem regăsi același vechi raport de favoare, între gazdă și oaspete, între zeu și oameni, între stăpîn și slujitorii săi, între capul familiei și membrii „familiei" sale. E vorba de o legătură strînsă, stabilită între persoane și preschimbînd această „prietenie" în ceva cu totul personal.

Acest raport reciproc comportă sau aduce cu sine un anume simțămînt, care devine obligatoriu între partenerii de *philótēs*. Manifestarea acestui raport este primirea celui *phílos* în căminul celui *phílos* cu el, apoi schimbul de daruri, reamintirea unor

legături asemănătoare stabilite între strămoşii partenerilor şi, uneori, alianţele matrimoniale încheiate cu prilejul unor vizite făcute sau primite.

Toate acestea dau o nuanţă sentimentală legăturilor dintre *phíloi* şi, cum se întîmplă de obicei, atitudinea sentimentală merge chiar mai departe decît instituţia însăşi; numele de *phílos* este extins asupra rudelor care trăiesc în acelaşi cămin cu stăpînul casei, în primul rînd asupra celei pe care a adus-o aici ca soţie. De aici, adesea, se ajunge la alăturarea calificării prin *phílē* a celei ce este *álokhos* sau *ákoitis*, „soaţa", la Homer. Unele întrebuinţări mai lasă încă să se vadă natura acestui raport şi modul în care se leagă de norma din vechime, de pildă acest pasaj din Iliada (9, 144-147), unde Agamemnon spune:

Od., 9, 144-147

„Trei fete am la mine acasă, la curtea-mi frumoasă:
Hrysothemis şi cu Laodiceea şi Ifianassa.
Ieie Ahile pe care-o-ndrăgi-o (φίλην) mai mult, fără daruri
Şi la Peleu să o ducă acasă..."

Prin faptul că este luată după formele cerute, tînăra mireasă, dată de tatăl ei şi adusă de mire acasă la el, se află mai departe legată de acest grup familial, atît prin convenienţe, cît şi printr-o legătură afectivă: condiţiile în care tatăl ei a dat-o fac ca ea să devină, oarecum, o garanţie a unei *philótēs* încheiate între cei doi bărbaţi, ea primind totodată, prin aşezarea în nou-i cămin, statutul unei *phílē ákoitis*, al unei „soaţe dragi" (cf. *Il.,* 9, 397).

Astfel, *phílos* primeşte şi o valoare afectivă, devenind un epitet sau o formă de adresare către cei care trăiesc în casă, fie ei rude, tată, mamă, soţie, copii, sau oameni ai casei, ca bătrîna doică (*maîa*) Eurycleia. El slujeşte şi drept un termen afectuos, iar însuşirea aceasta primeşte, după Homer, o exprimare proprie prin mijlocirea abstractului *philía*, „[dragă

prietenie"], deosebit de *philótēs* [„prietenia (instituțională)"], ca și prin a accepțiunii curente homerice deja, a verbului *phileîn*, „a iubi (cu dragoste senzuală)".

Aici își are locul dezvoltarea cea mai aparte din cadrul acestei istorii semantice. Ea caracterizează în sine limba și stilul homeric. Folosirea lui *phílos*, depășind sfera relațiilor omenești, se extinde asupra unor obiecte de natură foarte variată și cărora nu li se poate aplica nicidecum calificativul comun și statornic de „drag". Pe cît se pare, *phílos* denotă în acest caz numai un banal raport de posesiune, devenind astfel echivalentul unui simplu posesiv, el și fiind tradus îndeobște ca atare. Dar asupra explicației acestui fapt nu există un comun acord.

Trebuie să începem prin delimitarea aplicării acestui posesiv. Ea poate fi despărțită în trei grupuri de întrebuințări. Mai întîi, *phílos* apare adesea alături de noțiunile cele mai strîns legate de persoana proprie: suflet, inimă, viață, suflare; de părțile corpului: membre, genunchi, piept, pleoape; și, îndeobște, cu funcție reflexivă. Apoi el vine lîngă termeni care denumesc locuri socotite „dragi", mai cu seamă „țara-mamă" (*phílēn es patrída gaîan*), [„în draga-i patrie-țară"] este o frecventă a doua jumătate de vers), sau „întoarcerea (acasă)" (*nóstos*). În sfîrșit, el caracterizează și un scurt șir de termeni care nu par a comporta o valoare afectivă pregnantă: daruri, casă, veșminte, pat, ele ținînd aparent de simpla posesiune.

Cum să clasificăm aceste noțiuni în raport cu persoanele care primesc în mod obișnuit epitetul de *phílos*, adică, așa cum am văzut, cu aceia care se află uniți prin legături de *xenía*, ca și cu membrii familiei, tată, mamă, soție, copii? Și cum să stabilim trecerea dintre aceste întrebuințări, dintre care multe au numeroase exemple, și cele care se referă la o instituție?

Unii și-au închipuit că înțelesul posesiv al lui *phílos*, așezat, de pildă, lîngă *ētor*, „inimă", ar rezulta din accepțiunea

luată de *phílos* pe lîngă termenii de rudenie. Așa cum se spune „ai mei”; „ai săi” pentru membrii familiei, *phílos* s-ar fi restrîns la funcția de posesiv. Dar un atare raționament are un defect de bază: în expresia „ai mei”, pentru „rudele mele”, a fost dus la îndeplinire tocmai parcursul invers, de la posesiv către relația de rudenie.

Alții socotesc că se cuvine, dimpotrivă, să-i dăm lui *phílos* înțelesul primar de „(al) său”, ilustrat prin întrebuințările lui posesive, doar de acolo desprinzîndu-se apoi noțiunea de „drag”. Problema ar fi rezolvată astfel pe speze mai convenabile. Dar soluția aceasta ar avea doar harul de a înlocui o dificultate printr-o alta, și mai gravă: cum de un simplu adjectiv posesiv să fi produs o asemenea diversitate de accepțiuni și să fi dobîndit o atare bogăție conceptuală? Un astfel de fapt ar fi fără exemplu. În sfîrșit, cum s-a arătat mai sus, *phílos* este înrădăcinat în instituțiile cele mai vechi ale societății și denumește un tip specific de relații omenești. Aceasta ar fi prin sine o rațiune îndestulătoare pentru a respinge o atare filieră semantică.

Pînă la urmă, ne aflăm în fața a două soluții, una mai puțin satisfăcătoare decît cealaltă. Ar însemna să ne amăgim dacă am crede că putem trece de la „drag” sau „prieten” la „personal”, spre a ajunge pînă la „(al) său”. O atare evoluție, în care sensul primar ar merge către o rapidă slăbire, nu este deloc ușor de conceput. Dar ar fi totodată să mergem împotriva evidenței, dacă am căuta să inversăm raportul și să punem la obîrșie un posesiv „(al) său”, care să fi primit treptat înțelesul de „prieten” sau de „drag”.

Aceasta este starea actuală a problemei. Ne aflăm așezați în fața unei alegeri care pare fără ieșire. Condițiile date, prin însăși singularitatea lor, ne sugerează că s-ar putea ca dilema să se fi născut ca urmare a unor interpretări inexacte. Ca atare,

trebuie să reluăm întreaga problemă de la temeiul ei. Punctul crucial se află în această relație dintre sensul „afectiv" și cel „posesiv". Am văzut deja că una dintre cele două date fundamentale, noțiunea de „prieten", trebuie reinterpretată în cadrul relațiilor de „ospeție". Cum stau lucrurile cu celălalt element, anume *phílos* ca „posesiv"? Și aici se impune o nouă examinare. Vom străbate deci exemplele homerice înregistrate peste tot drept simple mărci ale posesiunii, *phílos* calificînd aici alte elemente decît persoanele. Vom enumera acum legăturile acestea, una după alta, cu un scurt comentariu al principalelor citate. Într-un atare domeniu, contextele au mereu însemnătatea lor.

Phílos lîngă *dōron*. Contextul privitor la *phíla dōra* ([pl.], *Od.,* 8, 545) este cît se poate de limpede: situația este cea a gazdei (*xeinodókos*) față de oaspe(te) (*xeînos*). Alcinou amintește care-i erau îndatoririle [de gazdă]: să-i dea [oaspelui] însoțire către casă (*pompē*) și să-i ofere *phíla dōra*, care sînt „daruri de ospeție", în virtutea legăturii, enunțate mai sus, dintre *phílos* și *xénos*. Aceeași expresie revine și în vorbele de mulțumire adresate de Odysseu lui Alcinou, care l-a găzduit: *pompḗ kaì phíla dōra* (13, 41). În altă parte (*Il.,* 24, 68), *phíla dōra* date de Hector sînt „daruri" pe care i le oferă lui Zeus, iar acesta îl socotește pe Hector drept *phíltatos* [superlativ] față de sine și de toți zeii. Termenul dat ilustrează aici raportul dintre oameni și zei, *phíloi* în mod reciproc. Așadar li s-a aplicat „darurilor" calificarea proprie celor ce le oferă ca semn al ospeției, iar *phílos* nu este nicidecum un posesiv.

Phílos cu *dōma* (*Od.,* 18, 421) ne aduce iar în aceeași situație: Amfinomos spune:

Od., 18, 420-421

„Hai să-l lăsăm pe-acest oaspe (ξεῖνον) aici, în palat
la Odysseu,

Lui Telemah, să-l aşeze: în casa lui dragă veni, doar!"
(τοῦ γὰρ φιλον ἵκετο δῶμα).

Şi aici avem de recunoscut aceeaşi legătură dintre *phílos* şi *xénos*: *phílon dōma* este tocmai casa celui care se poartă ca un *phílos*.

Phílos cu *démnion*, „pat" (*Od.,* 8, 277)[12]: *phíla démnia* denumeşte „patul conjugal", în episodul cu Hefaistos înşelat de soţia sa. Am văzut mai sus că *phílos* este epitetul des folosit pentru *ákoitis* sau *álokhos*, „soaţa [culcuşului]"[13] şi pentru „cămin". Nefericirea conjugală a lui Hefaistos scoate în evidenţă valoarea adjectivului: „patul" este numit *phílos* ca „loc conjugal" prin excelenţă, iar după ce a fost locul înşelăciunii, va deveni şi cel al răzbunării.

Ne apropiem astfel de întrebuinţările lui *phílos* alături de termeni privitori la locuinţă.

Lîngă *oikíon*, „sălaş, casă": *phíla oikía* [pl.] este cuibul în care pasărea îşi regăseşte puii (*Il.,* 12, 221). Foarte frecventă este formula *phíle gaîa*, pentru „pămîntul natal", despre care visează surghiuniţii, rătăcitorii şi cei ce poartă război în depărtări; e „ţara" care le adăposteşte căminul. Mai ales atunci cînd ei îşi exprimă dorul de a se întoarce acolo, locuţiunea statornică *phílēn es patrída gaîan*, „în draga(-mi) patrie-ţară" primeşte o deplină încărcătură afectivă. Nu ne vom mira deci dacă-l vom afla pe *phílos* şi alături de *nóstos*, „întoarcere (acasă)" (*Il.,* 16, 82). Tot ceea ce poate sugera *phílos* cînd se referă la persoanele care locuiesc lîngă acelaşi cămin se află transpus aici asupra „ţării" care adăposteşte acest cămin şi

[12] [De fapt, pentru *démnion*, ca şi mai jos pentru *oikíon*, singularul este posthomeric: la Homer apar numai pluralele cu valoare colectivă.]

[13] [Cele două denumiri vin de la *koít-ē* şi respectiv *lékhos*, ambele însemnînd „pat, culcuş".]

asupra „întoarcerii" nădăjduite de cel în cauză. A reduce aceasta la valoarea unui simplu posesiv ar fi a-l goli pe *phílos* de adevăratul său înțeles.

Trebuie iarăși să restituim toate componentele adjectivului spre a putea interpreta pe *phíla* lîngă *heímata*, „veșminte" (*Il.,* 2, 257-264), unde Odysseu îi aruncă lui Thersit:

[„Dar ți-oi mai spune ceva, și- așa împlini-se-vor toate:]
Dacă mai dau peste tine, smintite, făcînd ca acuma,
Lui Odysseu nu-i rămînă nici capul cel mîndru pe umeri,
Nici nu-mi mai zică 'părintele lui Telemah', de acuma,
De nu te iau și despoi de veșmintele-ți dragi
(φίλα εἵματα) de pe tine –
Mantia ta și tunica, și ce-ți mai ascunde rușinea,
(αιδῶ = „părțile rușinoase")
Și nu te las să te duci, tot plîngînd înspre iuțile nave,
De pe la sfatul oștirii, stîlcit sub un toc de bătaie!"

Se amintește iarăși aici despre legătura dintre *phílos* și *aidōs* (vezi mai sus), într-o accepțiune aparte: veșmintele se află deopotrivă într-o legătură intimă cu cel ce le poartă (dat fiind că ele îi ocrotesc „rușinea"), dar și într-o relație de cuviință față de societate. „Veșmintele care-ți sînt *phíla*" = „dragile-ți haine" reprezintă încă o transpunere a lui *phílos* cel aplicat persoanelor [asupra unor obiecte strîns legate de ele].

Trecem acum la o altă grupare de noțiuni, la membrele și părțile trupului caracterizate de *phílos*.

Unele dintre exemple nu lasă nici o îndoială asupra înțelesului deplin al lui *phílos*. Atunci cînd Priam îl imploră pe Hector să nu-și expună în bătălie viața, care este *phílē* (*Il.,* 22, 58), cel ce vorbește este un tată, tremurînd pentru cel pe care-l iubește. Iar cînd Ahile dă de știre că îi va ieși în întîmpinare lui Hector, „care capul cel drag l-a dus la pierzare"

(*Il.*, 18, 114), avem de înțeles că [lui Ahile] îi era *phílē kephalḗ* „drag capul" lui Patrocle, fiind cel al unui *phílos*. Oarecum mai subtilă, dar pe deplin inteligibilă, cu condiția să o reașezăm în contextul său propriu, este folosirea, mai întîi cam surprinzătoare, [a lui phílos] alături de *laimós*, „gîtlej" (*Il.,* 19, 209). Dar să citim întregul pasaj: Ahile refuză să oprească lupta înainte de a-l fi răzbunat pe Patroclu (*Il.*, 19, 209-214):

„Iar mie, unuia, dragu-mi gîtlej (φίλον κατὰ λαιμὸν) de acum, nu lua-va
Nici hrană, nici băutură, cu soțul ce-mi zace-n țărînă,
Cel ce-i adus pînă-n cortu-mi, străpuns de arama-ascuțită,
El cu picioarele către intrare, iar soții, în juru-i,
Aprig jelind! De-asta, gîndul nicicum la mîncare nu-mi este,
Ci la măcel și la sînge, la vaierul jalnic al morții!"

Durerea aceasta a lui Ahile este cea resimțită de un *phílos*, iar simțămîntul sfîșierii de a-și fi pierdut un *hetaîros* iubit îl face să arunce de la sine grija hranei și a băuturii. Mai tîrziu, cînd cei mai vîrstnici îl îndeamnă cu stăruință să se hrănească, Ahile strigă din nou, cu o reluare semnificativă a aceluiași epitet, dar înlocuind, de data aceasta, „gîtlejul" prin „inimă" (19, 305-307):

„Rogu-vă, adînc, dacă vreți, soți iubiți, ca să-mi dați ascultare!
Nu mă-mboldiți mai'nainte la vin și la bună mîncare,
Inima-mi dragă să mi-o potolesc, pînă jalea-i adîncă!"

Alături *de ētor*, „inimă"[14], sau de *laimós*, „gîtlej", într-o

[14] [Etimologia lui *ētor* ne duce la un neutru IE **ēt-r/n-*, „vînă, inimă" (pl. „măruntaie"), cf. P. Chantraine, DELG, I, 1948, 418. Interesant este paralelismul cu rom. „(a lua, primi, ospeți) cu dragă inimă", sau cu expresia „pe inima goală", pentru hrană.]

împrejurare în care totul îi aminteşte lui Ahile de pierdutul său prieten, sensul lui *phílos* rămîne cel consfinţit şi sub raport instituţional, şi din punct de vedere sentimental. Numai că avem o transpunere, îndrăzneaţă pentru *laimós* (de altfel singurul exemplu), dar frecventă cu *ētor*, care face să treacă asupra unei părţi a trupului o calificare datorită unei persoane.

Şi pe lîngă *kheîres*, „mîini", *phílai* îşi păstrează, în mai multe pasaje, funcţia sa proprie: a-şi înălţa către zei *phílai kheîras* (*Il.*, 7, 130) este tocmai gestul cuvenit din partea celor pe care-i leagă de zei un raport de *philótēs*. Cînd Ino îl culege, *khersì phílēsi*, pe Odysseu sleit de încercarea naufragiului (Od. 5, 462), epitetul răspunde foarte bine intenţiei sale de a-l primi şi ocroti. De asemenea, marinarii ajunşi pe Insula Soarelui prind, spre a se hrăni, păsări peşti [cu momeală şi cîrlige], *phílas hó ti kheîras híkoito*, „orice le-ajungea în mîinile lor *phílas*" (*Od.*, 12, 231): şi aici vedem gestul mîinilor întinse, gata să primească, cel al unor *phíloi* care capătă daruri; epitetul înfăţişează o comportare care o imită pe cea a „primirii la sine".

Tot acelaşi este şi înţelesul unui pasaj din *Iliada* (18, 27), în care Ahile, jelind moartea lui Patrocle, îşi retează părul din plete [înjosindu-le], *phílēsi khersí*: durerea unui *phílos* este transpusă asupra mîinilor care o manifestă.

Pe lîngă *goúnata*, „genunchi", *phíla* trebuie tradus de asemenea redîndu-l funcţiei sale proprii. Ce înseamnă gestul Eurycleei, atunci cînd îl aşează pe *phíla goúnata*, pe „genunchii" lui Autolycos, pe nou-născutul nepot pe care i l-a dăruit fiica sa (*Od*., 19, 401)? Este vorba despre un ritual al recunoaşterii, căci *phíla goúnata* ale tatălui sau ale bunicului, primindu-l pe nou-născut, îi dau legitimitate ca membru al familiei. Însuşi acest raport între legătura rudeniei şi expresia *phíla goúnata* aruncă o rază de lumină şi asupra unui alt pasaj al *Odysseiei* (21, 55), în care Penelopa ia pe

phíla goúnata ale sale arcul lui Odysseu, aflat tot departe, și apoi se istovește în lacrimi și suspine. Tot semnificativă, dar în alt fel, este folosirea lui *phíla goúnata*, dar ai războinicului, așadar în înfruntarea din bătălie: Hector este lovit la genunchi (*phíla goúnata*) de propriul său scut (*Il.*, 7, 271); dar și în înfruntarea destinului: „... pînă suflarea/ îmi va rămîne în piept și genunchii-mi dragi (*phíla goúnata*) încă m-or ține, spune Ahile (*Il.,* 9, 610) și repetă apoi și Agamemnon (10, 90). Eroul ajunge să vorbească despre *phíla goúnata* tocmai în clipa în care, ales fiind de destinul mînuit de Zeus, el înfruntă încercarea supremă și trebuie să se bată pînă la limita puterilor sale: genunchii trebuie să-l țină pînă la capăt, astfel dovedindu-se *phíla*, pentru că nu-l vor lăsa. Contextul ne îngăduie să înțelegem ce reprezintă această calitate într-o asemenea împrejurare.

Foarte învecinată ca sens este legătura dintre *phíla* și *gyîa*, „mădulare, membre": *phíla gyîa* ale războinicului „se dezleagă, desfac" sau „se istovesc" în luptă. Trebuie să vedem în *phíla gyîa* o expresie la fel de semnificativă ca și *phaídima gyîa*, „mădulare slăvite".

Ajungem, în sfîrșit, la exemplele – foarte numeroase – în care *phílon* însoțește numele [neutru] al „inimii": *phílon ētor* (sau *kēr*) este o locuțiune atît de frecventă, încît ea a ajuns să fie socotită drept tipul însuși al uzului „posesiv" al lui *phílos*. Dar noi credem că, absolut dimpotrivă, adjectivul își păstrează și aici puterea sa deplină și că, adesea, e destul să facem apel la context pentru a o constata. Ne vom mulțumi aici, de nevoie, cu numai cîteva exemple.

În cîntul întîi al *Odysseiei* acestea sînt nu mai puține de șase la număr. Atena vrea să-l înduplece pe Zeus, tatăl ei, în favoarea lui Odysseu:

Od., 1, 59-60

„Au inima dragă (φίλον ἦτορ)

Nu se înmoaie în pieptu-ți, Olympice?"

Ea îi aduce aminte că altădată se desfăta din plin datorită ofrandelor lui Odysseu. Aşadar dorința ei este ca Zeus să se arate iarăşi *phílos* față de Odysseu, astfel că spune din nou:

Od., 1, 82-83

„Dacă aşa le e drag (φίλον) fericiților zei ca acuma

Să se întoarcă Odysseu, înțeleptul la sine acasă ... "

Apoi în relațiile familiale: Telemah este mîhnit în „inima-i dragă" (*phílon ētor*) la amintirea tatălui său (1, 114), iar „inima dragă" (*phílos kēr*)[15] a Penelopei i se „roade" atunci cînd cîntul aedului îi aduce aminte de jalea ei (1, 341). Iar în legăturile ospeției: Telemah îl primeşte pe *xénos*, vrea să l mai facă să stea şi îl asigură că se va întoarce acasă îmbăiat, îndestulat în al său *phílon ētor*[16], primind un dar şi cu sufletul plin de bucurie (*khaírōn enì thymōi*, 1, 310-311). Dar acel *xénos* (de fapt Atena întrupată şi travestită) îşi cere iertare că nu mai poate rămîne, iar darul, pe care *phílon ētor* al lui Telemah îl îndeamnă să i-l dea, îl va lua cu alt prilej (1, 316-317). Terminologia este cea privitoare la *philótes*, iar epitetul *phílos* este numai trecut de la persoana celui ce ospetește asupra „inimii" sale.

Să mai citim şi mai jos: *phílon ētor* i se frînge lui Menelau atunci cînd află că i-a fost ucis fratele, Agamemnon (Od. 4, 538); *phílon ētor* al Penelopei este mîhnit, cînd ea se teme pentru viața fiului său (4, 804), dar este plin de uşurare atunci cînd un vis o liniştește (4, 804). Uneori, expresia fiind aceeaşi,

[15] [Ambele formule apar cu precădere la sfîrşit de vers, distribuția lor ținînd seama de comodități metrice, iar nu atît semantice.]

[16] [Pentru *ētor* lîngă *laimós*, cu privire la „îndestularea cu hrană", v. mai sus, în legătură cu n. 14.]

se apelează la jocul cu un dublu sens. Astfel, Menelau află de la Proteu că trebuie să se întoarcă pe ţărmurile „rîului Aigyptos" înainte de a se întoarce acasă şi de a-şi regăsi pe cei *phíloi* şi patria sa (4, 475-476), iar al său *phílon ētor* i se rupe de durere (4, 481). Aici cele două întrebuinţări ale lui *phílos* [substantivizată şi adjectivală] îşi fac ecou una celeilalte. Dar atunci cînd Menelau aminteşte tăria de suflet a lui Odysseu şi spune că nu a mai văzut vreodată un erou cu un *phílon kēr* ca al acestuia (4, 270), el trezeşte, ca un ecou, comentariul melancolic al lui Telemah, care spune (Od., 4, 292-293):

„Ba şi mai trist! Nu-i oprea, nicidecum, asta greaua pierzare,

Nici de avea el, în pieptu-i, o inimă ca fierul (κραδίη γ᾽ σιδηρέη)!"

Şi aici, ca şi pentru *phíla goúnata*, calitatea este aceea de a nu te lăsa, de a rămîne tare şi statornic.

Am avea nevoie de lungi capitole încă pentru a enumera şi a analiza cu grija de dorit toate exemplele lui *phílos* socotit a fi „posesiv". Credem însă că le-am interpretat pe cele mai de seamă. Verificarea aceasta era necesară pentru a dezvălui o eroare de veacuri, probabil la fel de veche ca şi exegeza homerică, şi dusă mai departe cu conştiinciozitate de generaţii la rînd. Dar problema lui *phílos* trebuie să fie reluată în întregime. Va fi de pornit de la întrebuinţările 7şi de la contextele care dau la iveală, prin acest termen, o reţea complexă de asociaţii, unele cu instituţiile ospeţiei, altele cu datinile căminului, iar altele şi cu tipurile de comportament sentimental, pentru a putea înţelege pe deplin transpunerile metaforice la care el s-a putut supune. Toată această bogăţie conceptuală a fost scufundată în adînc şi ea scapă privirilor, mai ales de cînd *phílos* a fost redus fie la o vagă noţiune de „prietenie", fie la ideea falsă a unui adjectiv „posesiv". Este într-adevăr momentul să învăţăm din nou să-l citim pe Homer.

Cît despre etimologia lui *phílos*, este limpede acum că nimic din ceea ce s-a spus despre subiectul acesta nu mai stă în picioare[17]. Acum ştim că protoistoria acestui cuvînt aparţine fazei celei mai vechi a limbii greceşti: myceniana cunoaşte deja unele nume proprii compuse cu *phílo-*: *pi ro pa ta ra* (= *Philopátrā*), *pi ro we ko* (= *Philówergos*) etc. Nu am ajuns deci la sfîrşitul discuţiei asupra originii lui. Dar este mai important să începem să vedem mai bine ce înseamnă[18].

[17] Interpretarea dată aici pentru *phílos* depăşeşte şi completează pe larg aceea care fusese propusă în Decembrie 1936 la o şedinţă a Societăţii de lingvistică din Paris, rezumată în BSL, 38, 1937, la Procesele verbale, p. X.

[18] [P. Chantraine (DELG, II, 2, 1980, 1206) socoteşte etimologia lui φίλος drept „inconnue", citează şi aor. myc. *pi-ra-me-no* şi trimite la K. Landfester, *Das griechische Nomen* philos *und seine Ableitungen*, Hildesheim, Olms, 1966 (= Spudasmata 11).]

Capitolul V

Sclavul, străinul

Sumar – Omului liber, născut înlăuntrul grupului propriu, i se opune „străinul” (gr. *xénos*), adică „dușmanul” (lat. *hostis*), care poate însă deveni „oaspe(te)le” meu (gr. *xénos*, lat. *hospes*), sau „sclavul” meu, dacă l-am prins la război (gr. *aikhmálōtos*, lat. *captīuus*).

Necesarmente străin, „sclavul” poartă, în limbile IE, chiar și în cele moderne, fie un nume de proveniență străină (gr. *doûlos*, lat. *seruus*), fie denumirea unui om străin ([lat. tard.] *s*(*c*)*lauus* < [gr. byz.] *S*(*k*)*lav-os* < [sud.-sl. *Slov-ěninŭ*]).

Noțiunea de „sclav” nu are o denumire unică: nici în ansamblul limbilor IE, nici măcar în mai multe grupuri dialectale.

În vechile civilizații, condiția de „sclav” pune un atare ins în afara comunității. Astfel, numele „sclavului” apare mereu sub semnul acestei definiri negative.

Nu există sclavi care să fie cetățeni. Ei sînt mereu oameni din afară, aduși în cetate mai întîi ca prizonieri de război. În

societatea IE inițială, ca și în vechi societăți ne-IE (de pildă în cea sumero-accadiană), „sclavul" este un om lipsit de drepturi, supus acestei stări în virtutea legilor războiului.

Ceva mai tîrziu, sclavul poate fi dobîndit prin cumpărare. Către marile piețe ale Asiei Mici vin de pretutindeni sclavi, provenind din toate regiunile; dar, în definitiv, starea lor este mereu rezultatul unei condiții de prizonieri de război, sau de oameni răpiți de tîlhari. Asia Mică furniza mari mulțimi de sclavi, dacă este să judecăm după poreclele acestora, care sînt adesea niște denumiri etnice: Frigianul, Lycianul, Lydianul, Samianul etc.

În atari condiții, înțelegem de ce un „sclav" a ajuns să fie asimilat cu un „străin" și primește nume locale specifice. Pe deasupra, anumite calificative îl definesc ca pe un ins „prins" sau „cumpărat". Se ajunge astfel la două șiruri de denumiri, care sfîrșesc uneori prin a coincide: cel al „prinsului la război" și cel al „robului propriu-zis".

Să luăm mai întîi în considerare pe „prizonierul de la război". Condiția lui este exprimată adesea prin cuvinte felurite, care vor să spună „prins", „prizonier"; acesta e cazul lat. *captus*, *captiuus*, al gr. *aikhmálōtos*, (αἰχμάλωτος), gr. hom. *douríktētos* (δουρίκτητος), got. *fra-hunthans*, v. sl. *plenĭnĭkŭ* (rus. *plennik*[1]). Gr. *aikhmálōtos* trebuie examinat ceva mai îndeaproape, nu pentru că sensul său literal, „prins cu vîrful suliței", ar fi obscur; alcătuirea cuvîntului le era limpede Grecilor înșiși, drept dovadă și dubletul [poetic][2] *douríktētos*, pe care l-au fabricat pornind de la numele „[lemnului] suliței" (*dóry*), ca prim element. Dar *aikhmálōtos* nu are o interpretare atît de nemijlocită pe cît s-ar părea, dat fiind că *-alōtos* nu înseamnă pur și simplu „prins". Radicalul verbului *halískomai* (ἁλίσκομαι), [cu aor. *heá ōn*

[1] [Corectura lui J. Loicq, 1973, 99 față de *plennyj* din original.]

[2] [În poezia dactilică, *aikhmálōtos*, cu creticul său inițial, _ ˘ _ x, este de neîntrebuințat.]

(ἑάλων)] conține ideea de „a fi prins dintr-o dată", „a fi apucat, luat pe dată (fără putința de a se apăra)", fie vorba de o cetate sau de o persoană: de aici și sensul pf. *hélōka* (ἕλωκα), „sînt pierdut, luat, prins", printre celelalte forme destul de neregulate, legate de paradigma lui *halískomai*[3]. Această idee de „surprindere", capabilă să nimicească orice putință de apărare, creează în greceşte o expresie complet diferită de lat. captus și *captīuus*, care vin de la *capio*, „a apuca, a lua cu mîna".

Substantivul *aikhmḗ* (αἰχμή) trebuie și el luat în considerare. El denumește „vîrful suliței"; apoi, prin extindere, arma întreagă, suliță, lance, halebardă, nu știm prea bine. Ceea ce trebuie să luăm aminte este că *aikhmḗ* este arma prin excelență a luptătorului homeric, astfel că derivatul *aikhmētḗs* (αἰχμητής) este termenul poetic deplin pentru „războinic", el avînd la Homer, întotdeauna, valoarea unui termen nobil. Pentru a pune capăt luptei dintre Hector și Aias, Talthybios le spune:

Il., 7, 279-281:

„Nu mai luptați, dragi copii (παῖδε φίλω), ci lăsați
de acum înfruntarea!
Zeus, Strîngătorul de nouri, la fel pe-amîndoi
vă-ndrăgește,
(ἀμφοτέρω γὰρ σφῶϊ φιλεῖ νεφεληγερέτα Ζεύς),
Ambii sînteți luptători: noi știm, doar, cu toții aceasta!"
(ἄμφω δ' αἰχμητά [mereu la dualul perechilor naturale])

Arma numită *aikhmḗ* este așadar cea care-l deosebește pe „războinic", iar, fără ea, el își pierde calitatea [cea mai de preț] și, ca atare, însăși puterea de a lupta[4].

---

[3] [Acest verb pare a continua, cu diferite grade de apofonie, **(s)wlə–* (> ἁλ)*/s*)*wleə*ʒ– ((*s*)*wlō–* > ἁλω-, rad. IE **swel–* din care provin și gr. ἑλεῖν, aor. lui αἱρέω, „a apuca, prinde" și Εἵλωτες, numele „Hiloților" din Peloponez: cf. P. Chantraine, DELG, I, 1968, 62; 331; 335.]

[4] [Iar cel căzut jos, „la vîrful suliței", *à merçi*, este „prinsul" căzut în robie, dacă va fi păstrat, iar nu ucis (ca Hector).]

În iranică, denumirea „prizonierului de război” capătă o imagine oarecum diferită: ir. med. *dast-grab*, litt. „prins cu mîna”. De data aceasta, „mîna” este instrumentul prinderii, cum ne-o sugerau şi lat. *captīuus*, sau v. g. s. *hafta-*, scos şi el tot de la radicalul corespunzător lat. *capiō*. Verbul iranic *grab*, „a prinde”, este folosit încă de la inscripţiile perse ahemenide ale lui Darius cel Mare, spre a arăta „a prinde ca prizonieri de război”, [„a cuprinde, ocupa ţări”][5]. *Dasta-*, „mînă”, se referă la aceeaşi noţiune: „*A*(*h*)*ura* Mazdă mi-a dat-o pe mînă”, spune Darius despre o ţară vrăjmaşă[6]. Astfel, *dasta-* şi *grab-* îşi unesc valorile proprii în exprimarea „dobîndirii unei prăzi de război”. La fel şi arm. *jerb-a-kal*, „prizonier de război” (litt. „prins cu mîna”), este un calc după ir. med. *dast-grab*; încă o mărturie asupra influenţelor iranice asupra Armeniei.

Toţi aceşti termeni compuşi îl înfăţişează pe „prizonierul de război” după felul în care a fost prins. Dar ei nu sînt singurii. Mai trebuie să pomenim şi av. *banda*(*ka*), skr. *bandhin-*, care definesc „prizonierul” drept cel „legat”. În gotică îl găsim pe *frahunthans*, participiul lui *frahinthan*, „a lua ca prizonier (= gr. *aikhmalōtízein*)”, cf. *hunths*, „pradă de război, luare de prizonieri (= gr. *aikhmalōsía*)”, v. engl. *hunta*, „vînător”, *huntian*, „a vîna” (engl. mod. *hunt*, [„a vîna” şi „vînătoare”]), derivate de la o rădăcină neatestată aiurea şi specializate în terminologia vînătorii şi a războiului. La aceeaşi noţiune se referă şi v. sl. *plěnŭ*, „pradă, [prinsoare]” (rus. *polón*), de unde şi *plěniti*, „a lua prizonier(i)” şi *plenĭnĭkú*, „prins, prizonier”; acestora le corespund lit. *pelnas*, „dobîndă, cîştig” şi skr.

[5] [Sensuri atestate în Darius, Behistun 2, 4; 13; 88; 3, 48-49 etc. şi respectiv Darius, Naqœ-i-Rustām a 17; Suez e 16 etc (cf. R. G. Kent, *Old Persian*, New Haven, 1953[2], 183).]

[6] [Nu despre „un ennemi”: *AuraMazdā manā dastayā akunauš*, despre *dahyāva* de mai sus, în DB 4, 35, cf. R. G. Kent, op. cit. 129 şi 190.]

pawa-, „miză, [investiție]”[7], ceea ce ne-ar duce spre rad. IE **pel*- din gr. *pōleîn*, „a pune la vînzare” (cf. mai sus) și ar asocia ideea de „pradă de război” celei de „dobîndă, cîștig economic.”

*

* *

În al doilea rînd, să vedem cum stau lucrurile cu numele „sclavului”.

Cel mai cunoscut termen grecesc, *doûlos* (δοῦλος), este uzual în epoca homerică, cu toate că el însuși nu apare ca atare la Homer; dar derivații săi sînt deja homerici, de pildă fem. *doúlē* și adj. *doúlios* (δούλιος), în expresii ca *doúlion ēmar* (δούλιον ἦμαρ), „ziua sclaviei, condiția de sclav” (v. mai ales *Il.,* 6, 463), [cf. mai sus]).

La Homer există și alți termeni, ca *dmēs* (δμώς) și, într-o anumită măsură, *oikétēs* (οἰκέτης), chiar dacă, în cazul ultimului, este greu de făcut distincția între „slujitor, om de casă” și „sclavul” propriu-zis. Dar vom lăsa deoparte acești doi termeni, care sînt derivați în mod limpede de la numele „casei” (v. mai sus). Un echivalent aproximativ este și lat. *famulus*, cu toate că modul de reprezentare este diferit[8]. De la *famulus* a fost scos colectivul *familia*. Sub raport etimologic, *familia* este alcătuită din *famuli*, din „slujitorii”, cei aflați mai prejos, trăind în același cămin[9]. Sensul cuvîntului nu coincide așadar cu ceea ce noi numim „familie”, adică grupul celor legați exclusiv prin rudenie.

---

[7] [Din IE **pl-n-o*-, „a cîștiga“, M. Mayrhofer, KEWA, II, 1958, 194.]

[8] [Etimologia radicalului formei italice **fam-el-o-s* este neclară, cf. A. Ernout-A. Meillet, DELL, 1967[4], 215.]

[9] [Isidor din Sevilla (*Diff*., 1, 525) spunea că *serui sunt in bello capti ... famuli autem ex propriis familiis orti*.]

S-ar părea că am putea asocia cu noţiunea aceasta şi termenul *doûlos*, ca nume specific al „sclavului, robului", dacă acceptăm mărturia lui Hesychios, care îl glosează pe *doûlos* prin *oikía*, „casă", şi menţionează un compus *dōlodomeîs*[10], glosat *oikogeneîs* „născuţi în casă". În consecinţă, *doŭlos* ar fi vecin ca sens cu *oikétēs*, oricărui dialect grecesc îi va fi aparţinut mai întîi.

Dar iată că *doûlos* a apărut între timp în myceniană, sub forma *do-e-ro* (= **dóelo*-), care presupune, la rîndul ei, un prototip probabil **doselo*-[11]. Faptul acesta complică mult mai mult problema obîrşiei acestui termen, care era, prin urmare, uzual, în lumea hellenică, încă din sec. XII, cel puţin. Vom lua în considerare numai două ipoteze compatibile cu această situaţie. Mai întîi, un mai vechi **doselo*- ar putea fi comparat, în ce priveşte radicalul, cu IIR *dās-a*-, care, după cum am văzut, a dobîndit în indo-arică înţelesul de „barbar, sclav". Dar am mai văzut şi că, în stadiul IIR, *dāsa*- nu era, probabil, decît o denumire a „omului". Nu putem desprinde cu claritate cum ar fi ajuns un corespondent al lui, încă din greaca cel mai timpuriu atestată, sub forma **doselo*-, la sensul de „sclav". Nu ne rămîne astfel decît, în al doilea rînd, să bănuim, aşa cum se mai făcuse şi înainte, că *doûlos* este o formă luată dintr-o limbă ne-IE din bazinul egeean. Dar în acest caz împrumutul ar fi fost făcut cu mult mai înainte decît se crezuse, şi ar fi intrat în greacă sub forma pe care myceniana scrisă o înfăţişează drept *do-e-ro* [probabil **dóelo*, cu un *s*-pierdut]. Şansele de a-i regăsi originea se îndepărtează însă pe măsură ce însăşi apariţia lui în greacă se îndepărtează în timp.

Mai sînt şi alte indicii care tind să ne arate că *doûlos* este un cuvînt străin. Primul lucru care a sugerat o origine aşianică a fost repartiţia geografică a numelor proprii în *doulo*[12]. Cele

---

[10] [Forma δῶλος este atestată, de altfel, pentru dialectul cretan, cf. P. Chantraine, DELG, I, 1968, 294-295.]

[12] În *Glotta*, 5, 1914, 146, n. 1 [şi 6, 1915, 1-18; v. şi E. Kretschmer, *ibid*., 18, 1930, 74 şi urm.]

mai multe dintre numele acestea se află atestate în Asia Mică, astfel că pare probabil ca *doûlos* să provină din această zonă.

De altfel, n-am fi surprinşi ca greaca să fi folosit un termen străin, sper a-l denumi pe „sclav", de vreme ce – o condiţie frecventă a acestei denumiri în limbile IE – sclavul este necesarmente un străin: populaţiile IE nu au cunoscut [în vechime] decît *exodulía* (= „sclavia străinilor").

Această condiţie se verifică şi în istoria cuvîntului latin *seruus*[13]. Nu e cu putinţă să-l socotim pe *seruus* ca pe un derivat [regresiv] de la verbul *seruō*,*-āre* şi să ne închipuim că *seruus* avea funcţia de „a păzi". Verbul *seruāre* are o etimologie IE neclară cf. av. *ha^{u}rva-*, „care supraveghează", gr. *horáō* (ὁράω), „a privi, vedea, considera". Dar *seruus* defineşte condiţia juridică şi socială a „sclavului", iar nu o funcţie domestică precizată. Desigur că *seruus* nu avea drept însărcinare *seruāre*.

Cum, la Roma, nici un cetăţean nu poate fi sclav, este foarte probabil că originea cuvîntului *seruus* trebuie căutată în afara Romei şi a vocabularului latin. Or, sîntem în posesia unor numeroase mărturii onomastice care dovedesc că rădăcina lui *seruus* exista în etruscă, sub forma *seru-* (*serui-*, *serue-*). Iar în onomastica latină se află şi nume proprii latine de formaţie etruscă, precum *Seruena*, *Seruenius*, *Seruoleni*, cu sufixe care caracterizează numele latine de obîrşie etruscă[14]. Aşadar este probabil că *seruus* este un termen venit din etruscă, deşi nu a fost regăsit încă în inscripţiile etrusce pe care sîntem în stare să le interpretăm. Astfel, în condiţii istorice diferite, s-ar părea că află, în cazul

[13] Demonstraţia aceasta a fost publicată în *Revue des Etudes Latines*, X, 1932, 429 şi urm. [Legătura cu *doûlos* pa p. 438 şi urm.; cf. şi E. Heubeck, *Lydiaka*, Erlangen, 1961, 69.]

[14] [De fapt, acestea sunt gentilicii a căror origine ar putea fi şi pur latină, cf. M. Lejeune, 1969, 455.]

lui *seruus*, aceeaşi situaţie dintîi care era probabilă în situaţia lui *doûlos*.

Putem să mai amintim de asemenea şi numele modern de „sclav”: acesta este propriu-zis numele Slavilor, în forma sud-slavă (sîrbă sau învecinată), numele etnic *Slověninŭ*. Din forma *Slověninu* derivă o formă greacă bizantină *Sklavēnoí* (Σκλαβηνοί [pronunţat *Sklaviní*], de unde şi it. *Schiavoni*); aceasta, tratată ca un derivat, a dus la numele etnic *Sklávoi* (Σκλάβοι [pronunţat *Sklávi*, de unde lat. tard. *Sclavi*]). De aici provine, în întreaga lume europeană, denumirea *sclav* şi formele înrudite cu ea. O altă paralelă apare şi în lumea anglo-saxonă, unde *wealh*, „sclav, rob” însemna propriu-zis, la început, „celt” [sau „celto-roman”], un membru al poporului supus.

Şi încă o paralelă, şi aceasta medievală. Nu mai este vorba însă de numele „sclavului”, ci de cel al „vasalului”, al omului care se află într-o poziţie inferioară, de supunere: *vassus* (de unde şi *vass-ālis)* este în latina medievală un împrumut luat după forma celtică reprezentată de irl. med. *foss*, galez *guas*, care înseamnă amîndoi „slujitor, sclav”.

Astfel, fiecare limbă ia dintr-o alta denumirea „sclavului”. Un popor poate chiar să denumească „sclavul” cu numele unui popor învecinat, dacă l-a supus. Vedem astfel cum apare o corelaţie semantică profundă între exprimarea „omului liber” şi cea opusă, a „sclavului”. „Omul liber” poartă numele de *ingenuus*, „cel născut în” societatea dată, deci înzestrat cu deplinătatea tuturor drepturilor. În mod corelativ, cel care nu e liber este în moda necesar cineva care nu-i aparţine acelei societăţi, deci un străin lipsit de drepturi. Un „sclav” este însă ceva în plus: un străin luat prizonier sau vîndut ca pradă de război.

Noţiunea de „străin” nu capătă în vechile societăţi o definiţie care să urmeze criterii statornice, ca în societăţile moderne. Cineva născut aiurea, cu condiţia să existe cu el

unele legături în virtutea anumitor convenții, se bucură de drepturi specifice, care nu pot fi recunoscute cetățenilor țării înseși: acest lucru ni-l arată gr. *xénos*, „străin" și „oaspe(te)", adică „străinul" care se bucură de legile ospeției. Alte definiții pot fi însă date și ele: „străinul" este „cel venit din afara", lat. *aduena*, sau, pur și simplu, „cel din afara hotarelor comunității", lat. *peregrīnus*. Astfel, nu există un „străin" în sine. În diversitatea acestor noțiuni, „străinul" este mereu un „străin aparte", cel care ține de un anumit statut, deosebit.

În ansamblu, noțiunile de „dușman", de „străin", de „gazdă/oaspe", care alcătuiesc pentru noi trei entități diferite – sub raport semantic și juridic – oferă în limbile IE vechi o seamă de strînse conexiuni. Am studiat mai sus relațiile dintre *hostis*, „dușman", și *hospes*, „gazdă" [și apoi „oaspe(te)"]; lat. *hostis*, „dușman", îi corespunde, pe de altă parte, got. *gasts*, „gazdă". Gr. *xénos*[15] denumește pe „străin", iar vb. *xe*(*i*)*nízō*, „a te purta după legile ospitalității".

Nu putem înțelege un atare lucru decît plecînd de la ideea că „străinul" era necesarmente, la început, un „dușman" – și, în mod corolar, că „dușmanul" [cel puțin cel „public"] era necesarmente un „străin". Dat fiind că cel născut în afară este *a priori* un „dușman", este necesar un angajament reciproc față de el, spre a stabili, între el și EGO, legături de ospeție care n-ar fi de conceput înlăuntrul aceleiași comunități. Am văzut deja că dialectica aceasta, „prieten-dușman", joacă un anume rol și în noțiunea de *phílos*: un dușman, chiar acela cu care te bați, poate deveni în mod temporar un *phílos*, în virtutea unei convenții încheiate[16], ținînd seama de ritualuri și cu

[15] [Am adăuga aici celebra poveste a întîlnirii și convorbirii dintre Glaucos și Diomede (*Il.*, 6, 119-234).]

[16] [Trebuie remarcat că fr. *nation*, mult mai aproape de lat. *natiō*,*-ōnis*, înseamnă cu precădere „neam, popor", și abia apoi „națiune".]

angajamentele consacrate. De asemenea, la Roma, încă din perioadele de început, un străin, devenind un *hostis*, se află *pari iure cum populo Romano*, „de drept egal cu poporul roman”. Riturile, acordurile, tratatele întrerup astfel starea de neîncetată inter-hostilitate care domnește între popoare și cetăți. La adăpostul convențiilor solemne și grație unor forme de reciprocitate, pot lua naștere o seamă de legături omenești, astfel că denumirile înțelegerilor sau ale statutelor juridice ajung să denumească simțăminte.

Capitolul VI

Cetăți și comunități

Sumar – Dialectele IE de Apus (celtica, italica, germanica, baltica) au păstrat, pentru a denumi „poporul", numele de **teutā*, derivat de la un radical **tew-*, „a fi umflat, puternic"; aici, „poporul" este denumit în calitate de dezvoltare deplină a corpului social. În mod absolut firesc, denumirea aceasta, care le furnizează germanicilor diferite nume etnice (*Teutōnī*, *Deutschen*), primește o valoare inversă atunci cînd slava îl împrumută din germanică: v. sl. *tŭzdĭ* înseamnă „străin".

Gr. *pólis* și lat. *cīuitās*, strîns legate de alcătuirea civilizației europene apusene, ilustrează bine fenomenul convergenței denumirilor instituționale: nimic nu era mai diferit, la începuturi, decît vechiul nume de tip IE al „citadelei" (cf. gr. *akrópolis*) față de derivatul latin *cīuitās*, „colectivitatea cetățenilor".

Ârya-, care înseamnă și el „popor (= „poporul meu") în grupul indian și care furnizează, sub raport istoric, și numele Iranului (< **aryānām*), este

vechea denumire comună a „indo-iranienilor”. Izolat în iranică, *ārya–* poate fi analizat, în sanscrită, drept un derivat de la arí-; acesta din urmă pare a denumi, spre deosebire de „străin”, pe „cel din poporul **meu**”, poate chiar, mai precis, pe „ruda prin alianță”, membru al celeilalte „jumătăți exogamice”.

Am analizat mai sus, în termenii care o exprimă, condiția de „om liber”, adică de „om născut și integrat într-o societate dată”, el bucurîndu-se de deplinele drepturi pe care i le conferă naşterea sa [v. Cap. III].

Dar omul acesta, cum îşi înfăţişa el oare societatea căreia îi aparţinea, iar noi cum avem oare a ne-o reprezenta? Cunoaştem poate vreo „naţiune” datînd din perioada comunităţii indo-europene, care să fie denumită printr-un termen unic şi statornic? În ce măsură un conglomerat de triburi putea să se înfăţişeze el însuşi drept un întreg politic şi să-şi spună „naţiune”[1]?

Să constatăm de-a dreptul că nu există nici un termen care, de la un capăt al lumii IE şi pînă la celălalt, să denumească „societatea organizată”. Acest fapt nu vrea să spună că populaţiile IE nu s-ar fi ridicat pînă la nivelul unei atari concepţii; doar că se cade să ne ferim de a conchide, pe baza unei deficienţe a vocabularului comun, asupra lipsei noţiunii corespunzătoare, în perioada preistoriei dialectale.

În fapt, există unii termeni, unele şiruri de termeni, care îmbrăţişează întinsul unei diviziuni teritoriale şi sociale de felurite dimensiuni. Încă de la origine, aceste organizări teritoriale apar a fi destul de complexe şi fiecare popor vădeşte o varietate distinctă.

[1] [Trebuie remarcat că fr. *nation*, mult mai aproape de lat. *natiō,-ōnis*, înseamnă cu precădere „neam, popor“, şi abia apoi „naţiune“.]

Totuşi, există un termen atestat în Apusul lumii IE, pe o arie considerabilă. În italică, dar în afara latinei, termenul este reprezentat prin umbr. *tota*, tradus prin lat. *urbs* sau *cīuitās*, adică „oraş" sau „cetate". În textul marelui ritual de purificare lustrală, numit *Tablele de la Iguvium*, cuprinzînd o enumerare detaliată a riturilor de ofrandă, a procesiunilor şi a rugăciunilor împlinite pentru a atrage favoarea zeilor asupra cetăţii şi a ţinutului Iguvium, revin foarte adesea formulele *totaper iiouina* sau *totaper ikuvina*, „pentru cetatea Iguvium". Nu se face vreo deosebire între „oraş" şi „societate": e vorba de una şi aceeaşi noţiune. Limitele sălăşluirii grupului social dat marchează înseşi hotarele acelei societăţi înseşi. Osca are şi ea aceeaşi denumire sub forma *touto*, „cetate", iar Titus Livius (XXIII, 35, 13) ne arată că magistratura, oficialitatea supremă din Campania, se numea *meddix tūticus*[2], redat îndeobşte în latină drept *iūdex publicus*.

Îl regăsim pe **teutā* în celtică, în v. irl. *tuath*, „popor, ţară", în galezul *tud*, „ţară", în bretonul *tud*, „lume, oameni", şi în numele proprii gallice *Teutates*, *Teutomatus* etc.

Termenul corespunzător este, în germanică, got. *thiuda-*, „popor, neam" (= gr. ἔθνος); un termen important prin data lui, pentru că este statornic încă de la cel mai vechi text germanic, dar însemnat şi prin extinderea şi persistenţa lui. Am văzut mai sus remarcabilul derivat *thiudans*, „căpetenie, rege". Din forma v. g. s. *deot*, „popor" (= germ. *Volk*), a fost derivat cu foarte frecventul sufix *-isc–* un adjectiv *diutisc*, transcris în latina medie prin *Theodiscus*, de aici plecînd originea germ. *deutsch*. Acest derivat desemna mai întîi „limba ţării", cea populară, în contrast cu latina, idiomul savant; apoi el ajunge numele etnic al unei părţi a germanicilor, care îşi spun astfel „cei din popor", iar noi vom înţelege

[2] [Această expresie apare şi direct în inscripţiile osce, sub forma *meddiss túvtiks*.]

aceasta drept „cei din același popor cu noi", „cei din obștea noastră". Un alt etnic creat de la același radical era și *Teutōnī*[3]. Este bine să luăm aminte că, în evoluția care a dus la etnicul (adj.) *deutsch*, acest calificativ a fost aplicat întîi limbii. Ne-a rămas o mărturie curioasă asupra acestui vechi uzaj, prin forma vb. germ. *deuten*, care este pus în legătură cu obîrșia însăși a lui *deutsch*. Într-adevăr, *deuten*, din v. g. s. *diuten*, vine de la un germanic **theud-jan*, un verb derivat de la **theudō-*, „neam, popor", și avînd înțelesul literal de „a populariza, a face accesibil poporului (mesajul *Scripturilor*)", apoi în genere de „a lămuri, a interpreta".

În aceeași arie dialectală se mai află cuprinsă și baltica, prin lit. *tautà*, „popor, neam" și v. prus. *tauto*, „țară". Aici, vechea slavă arată o interesantă discordanță față de baltică, atît în forma, cît și în înțelesul adj. *tŭždĭ* și *štŭžd"*, „străin" (de unde rus. *čužoj*). În realitate, formele slave, care vin de la **tudjo-* și respectiv **tjudjo-*, nu duc mai departe vechiul radical IE, ci sînt luate din germanică prin împrumut, ceea ce explică și înțelesul de „străin". „Înțelegem cu ușurință", spune Meillet, „cum de un adjectiv luat de la un cuvînt străin, care înseamnă „neam" [fr. *nation*], îl denumește tocmai pe „străin"; neamurile germanice erau pentru Slavi tocmai neamurile străine prin excelență: *němĭcĭ*, adică „cel mut", βάρβαρος, era anume Germanul. De altfel, este straniu că Letonul *tauta* denumește încă de la o dată veche un popor străin"[4]. Astfel, și forma și înțelesul lui v. sl. *tuzdi* ne confirmă că termenul **teutā* caracteriza la propriu populațiile germanice, în ochii vecinilor lor slavi.

---

[3] [Denumire atestată prin mijlocirea textelor latine referitoare la unele grupări germanice continentale pătrunse către miazăzi.]

[4] A. Meillet, *Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux-slave*, I, 1902-II, 1905, 175.

În afară de italică, celtică, germanică şi slavă, se pare că s-ar cădea să socotim şi traca şi illyra printre grupurile lingvistice care cunoşteau pe **teutā*, dacă judecăm după ill. *Teuta*(*na*), *Teuticus*[5] şi trac *Tautomedes*[6], ceea ce ar lărgi această arie lexicală către Europa centrală şi răsăriteană. Dar, împotriva unei afirmaţii destul de răspîndite, trebuie exclus de aici hitt. *tuzzi-*, care înseamnă „tabără", şi nu se referă decît la armată. Într-o altă direcţie, anumiţi etimologişti au presupus că **teutā* ar avea, în latină, un corespondent în adj. *totus*,-*a*,-*um*, „tot, întreg". O asemenea apropiere poate stîrni imaginaţia, punînd în legătură noţiunea de „totalitate" cu cea de „societate", la fel cum un alt adjectiv pentru „tot", skr. *viśva-*, [med. şi] av. *vispa-* a fost pus alături de IIR **vis-*, „trib". Dar o atare obîrşie a lui *tōtus* nu ar fi admisibilă decît cu preţul unor ipoteze indemonstrabile: că *-ō-* din *tōtus* (în locul aşteptatului lat. **tūtus*) ar proveni dintr-o formă dialectală; că fem. **teutā* ar fi furnizat direct, în latină, un adj. [**teutos* >] **toutos* [> **tōtos* > *tōtus*], dar ea ar fi dispărut fără urmă, în vreme ce, în celelalte limbi, în care **teutā* a rămas o formă vie, nu s-a ajuns niciodată la un derivat care să arate „totalitatea". O atare filiaţie este aşadar puţin verosimilă. S-ar părea că *tōtus* rămîne de apropiat, în latina însăşi, de *tōmentum*, „umplutură (de saltea)", şi că sensul dintîi al lui *tōtus* va fi fost, mai pedestru, „îndesat, compact", de unde „complet, întreg".

Formarea numelui social **teutā* este limpede. E vorba de un termen abstract primar în **-tā*, luat de la rad. **tew-*, „a

---

[5] [Şi *Teutaia*, *Teutea*, *Teutiaplos*, *Teutios*, *Teutmeitis*, etc., cu o zonă nordică (iapodică) de tip *Teuda*, cf. I. I. Russu, *Illirii*, Bucureşti, 1969, 254-255.]

[6] [De fapt *Tautomedes* era un *dux Daciae Ripensis* (*Cod. Theod.*, 15, 1, 13, (anul 364), deci un daco-romanizat; în zona tracică propriu-zisă găsim un nume feminin de tip *Tiuta* (*Tiouta*, *Tiouth*, *Touta*) şi un *vicus Tiutiamenus* lîngă Plovdiv, cf. D. Decev, TS, 1957, 495 şi 507.]

fi umflat, puternic". Rădăcina aceasta a fost foarte productivă. Ea a alcătuit, în special, în IIR vb. „a putea", av. *tav*-, ca şi numeroase forme nominale ţinînd de aceeaşi noţiune: skr. *tavas*-, „forţă", *taviṣī*-, „putere", v. pers. *tunuvant*-, „puternic" etc. Vom putea explica deci pe **teutā*, aproximîndu-l, drept „deplinătate", arătînd „deplina dezvoltare" a corpului social, a obştei. O expresie analoagă se află în v. sl. *plěme*, „trib" (rus. *plemja*, „trib, popor"), derivat de la rad. **plē*-, „a fi plin", ca şi gr. *plēthos* (πλῆθος), „mulţime, gloată" şi, poate, şi lat. *plebs*,-*is*, „plebe, gloată".

*

* *

Grupul dialectelor care îl cunosc pe **teutā* (celtica, germanica, baltica şi italica) desenează o zonă europeană continuă, din care sînt excluse la Sud latina şi greaca, iar la Răsărit, slava, armeana şi indo-iranica. Această repartiţie dialectală pare să implice faptul că anumite grupări etnice, adică acelea care aveau să-i formeze pe indo-iranici, pe latini şi pe greci, se despărţiseră deja din comunitatea IE, înainte ca termenul **teutā* să fi prevalat la un anumit număr de populaţii care aveau să se aşeze în centrul şi în Apusul Europei. În fapt, în latină, în greacă şi în grupul IIR există în uz termeni diferiţi, care caracterizează în mod propriu societăţile respective.

Termenul gr. *pólis* (πόλις) şi lat. *cīuitās*,-*tis* trebuie luaţi laolaltă. Ei nu au între ei nimic comun. Dar istoria i-a asociat mai întîi în alcătuirea civilizaţiei romane, în care influenţa grecească a fost hotărîtoare, iar mai apoi, în elaborarea civilizaţiei apusene. Ei ţin şi unul, şi altul de studiul comparativ – care nu a fost încă dus la îndeplinire – al terminologiei şi al fenomenologiei politice, în Grecia şi la Roma. Pentru scopul nostru, două puncte sînt de scos în evidenţă. În greceşte, *pólis* mai arată încă, la dată istorică, supravieţuirea înţelesului de „fortăreaţă, citadelă", aşa cum observă Thukydide: „*akrópolis* („citadela") mai este numită

și pînă astăzi *pólis* de către atenieni" (II, 15). Acesta era sensul preistoric a cuvîntului, ținînd seama și de corespondenții săi din vedică, *pūr*, „citadelă", și din lituaniană, *pilìs*, „Burg, fortăreață". Este așadar vorba despre un vechi termen IE, care a luat în greacă – și numai în greacă – sensul de „oraș, cetate", apoi de „cetate-stat". În latină, lucrurile stau cu totul altfel. Numele „orașului", *urbs*, *bis*, este de obîrșie necunoscută; s-a presupus – dar fără vreo dovadă – că ar veni din etruscă. Oricum, cum el denumește „orașul", *urbs* nu este corespunzătorul direct al gr. *pólis*, ci al gr. *ásty* (ἄστυ), ale cărui nuanțe de sens le-a copiat, în derivatele sale: *urbānus*, „de la oraș, [orășenesc, spiritual]" (opus lui *rusticus*, „de la țară, [țărănoi]" [= gr. *agroíkos*]): evoluția pînă la „fin, cultivat" a avut loc după gr. *asteîos*. Drept corespondent al gr. *pólis*, latina posedă termenul secundar *cīuitās*, care indică literalmente „întregul concetățenilor" (*cīues*). Rezultă astfel că raportul stabilit între *cīuis* și *cīuitās* este invers față de cel arătat de greacă între *pólis* „cetate", și *polítēs*, „(con)cetățean"[7].

În principala grupare orientală a IE, cea IIR, noțiunea studiată aici poate fi reprezentată de un termen de o cu totul altă natură, mai degrabă sub aspectul ei etnic, decît sub cel politic: acesta *este ārya-*, mai întîi un calificativ social, apoi o denumire a comunității, folosită în India ca și în Iran, încă de la începuturile tradiției scrise.

Orice denumire cu caracter etnic era, în vremurile vechi, distinctivă și opozitivă. În numele pe care și-l dă un popor există, fie ea manifestă sau nu, intenția de a se distinge de popoarele vecine și de a afirma tipul de superioritate pe care îl constituie posesiunea unei limbi comune și inteligibile.

[7] Acest aspect avea să fie dezvoltat într-un articol publicat în culegerea de *Mélanges* oferite lui Cl. Lévi-Strauss.

De aici se ajunge ca etnicul dat să alcătuiască un cuplu antitetic cu cel opus lui. Această stare de fapt ține de o diferență, nu îndeajuns de subliniată, între societățile moderne și cele din vechime, în privința stării de pace și a celei de război. Raportul dintre pace și război era altădată exact inversul celui de astăzi. Pacea este pentru noi starea normală, pe care vine să o rupă un război; pentru cei vechi, starea normală era cea de război, încheiat printr-o pace. Nu vom înțelege nimic din noțiunea „păcii" și din vocabularul care o denumește în lumea antică, dacă nu putem vedea că pacea intervenea pe atunci ca o soluție uneori întîmplătoare, adesea temporară, în conflictele ca și neîncetate dintre [popoare], cetăți și state.

Problema numelui *ārya-* ne interesează prin faptul că el este, într-o arie definită ca indo-iranică (IIR), o denumire pe care și-o dădeau ei înșiși oamenii liberi, în opoziție cu sclavii, ea fiind și unica denumire care să-i lege după neam pe cei pe care noi vom continua să-i numim „indo-iranici"[8].

Pentru noi, sînt două entități istorice distincte, India și Iranul. Dar, în perspectiva descendenței IE, deosebirea dintre „India" și „Iran" este inadecvată. Numele de „India" nu a fost niciodată adoptat și de locuitorii acestei mari țări; dar iranicii își spun, în schimb, singuri „irani(ci)".

Diferența constă întocmai în supraviețuirea inegală, de o parte și de cealaltă, a vechii denumiri de *ārya* . Grecii, prin intermediul cărora Europa a ajuns să cunoască India, au cunoscut-o și ei la început doar prin intermediul Persiei. O dovadă evidentă stă în forma însăși a cuvîntului *Indía* (Ἰνδία), apoi îndeobște *Indikḗ* (Ἰνδική [subînțeles γῆ, „țara"]), acesta corespunzînd, de fapt, numelui propriu al fluviului, și apoi al ținutului, în sanscrită *Sindhu-*, „Indus". Discordanța dintre

[8] [Trista răstălmăcire politică a „problemei ariene" a făcut ca denumirea de 'Arieni', pentru locuitorii ariei IIR, să devină și ea inoperantă, deși, în veacul trecut, era absolut curentă.]

forma greacă și cea sanscrită este atît de mare, încît un împrumut direct, luat de Greci după forma indigenă, este exclus. Totul își află, dimpotrivă, explicația printr-un intermediar pers, v. pers. *Hi*(*n*)*du*-, al cărui *h*- inițial este tratamentul normal al unui skr. *s*-; mai apoi, pierderea aspirației inițiale (psiloza) ionică justifică la rîndul ei forma *Ind*- (’Ινδ) a radicalului, fără aspirația din persă. În inscripțiile perse ale lui Daríus, termenul *Hi*(*n*)*du*- corespunde numai și numai provinciei numite astăzi *Sindh*[9]. Uzul grecesc a dus la extinderea acestei denumiri asupra întregului subcontinent.

La o dată veche, indienii își spun lor înșiși *ārya*-. Chiar această formă *ārya*- este folosită și în domeniul iranic, drept denumire etnică[10]. Atunci cînd Daríus își înșiruie genealogia, spunînd „fiul lui *Vištāspa*, nepotul lui Aršāma”, el adaugă, spre a se autodefini, *ariya ariyačiça*, „Arian, de spiță ariană”[11]. El își dă astfel un calificativ pe care noi l-am exprima prin „Iranic”. Într-adevăr, de la IR *ārya*-, sau mai bine zis de la gen. pl. *ariyānām*, s-a ajuns, într-o fază mai recentă a limbii persane, la *Erān*, apoi la *Irān*. „Irani(c)” este așadar continuarea IIR **ārya*-, dar în zona pers(ană) propriu-zisă.

Foarte departe de acolo, către Nord-Vest, în mijlocul Caucazului, se mai află încă o enclavă iranică, refugiată în sînul populațiilor de felurite limbi caucaziene, și anume poporul Osseților, descendenții vechilor *Alāni*, ei înșiși de stirpe sarmată. Ei reprezintă supraviețuitorii vechilor

[9] [În Daríus, Persepolis e 17-18, Naqš-i-Rustam a 25 etc., cf. R. G. Kent, OP, 1953[2], 214.]

[10] [Notarea în veche persă e ambiguă, grafemul *a*- putînd valora fie *a*-, fie *ā*-, de unde și șovăiala specialiștilor (v. R. G. Kent, *op. cit.*, 44 și 170). Sanscrita scurtează și ea pe *ā*-, mai tîrziu, iar avestica are forma *a*^{i}*rya*-, cu *a*- deja scurtat.]

[11] [Daríus, Naqš-i-Rustam 14-15; Suez e 13-14 (R. G. Kent, *op. cit.*, 170).]

populaţii zise „scitice” (Sciţi şi Sarmaţi), al căror ţinut cuprindea întregul Sud al Rusiei, pînă înspre Thracia balcanică. Numele de *Alāni* provine din *aryānā*(*m*)[12], care este tot o formă a vechiului **ārya-* . Iată deci dovada că este vorba despre o denumire etnică, păstrată la mai multe popoare din familia „iranică”.

În iranică, *ar*(*i*)*ya-* i se opune lui *an-ar*(*i*)*ya-*, „ne-arian”; în India, *ārya-* slujeşte drept termen antitetic lui *dāsa-*, „străin, sclav, duşman”. Astfel, termenul dat justifică observaţia făcută mai sus, anume că există o diferenţă fundamentală între „băştinaş” sau „sine-însuşi”, şi „străin”.

Ce înseamnă *ārya-*? Aceasta este o problemă foarte dificilă, care îşi redobîndeşte întreaga complexitate doar dacă o reaşezăm în contextul vocabularului vedic, pentru că *ārya-* nu este la fel de izolat în sanscrită, ca în iranică (unde cuvîntul acesta nu mai este analizabil, el slujind doar la denumirea celor care ţin de aceeaşi obîrşie etnică). În vedică avem, în schimb, o serie coerentă, plecînd de la forma cea mai simplă şi mai veche, care e *arí-*, şi cuprinzînd nu mai puţin de patru termeni la număr: mai întîi *arí-*, cu derivatele sale tematice *ārya-* şi *aryá-*, apoi, cu lungirea radicalului, *ārya-*. Dificultatea constă în distingerea acestor forme după sensul lor şi în recunoaşterea legăturilor dintre ele. Chiar termenul de bază, *arí-*, se înfăţişează de o manieră atît de confuză şi de contradictorie, încît el admite traduceri opuse ca sens. El îi este aplicat unei categorii de persoane, uneori şi unei persoane, desemnate ba în mod favorabil, ba drept un duşman. Adesea, autorul imnului dar îl vorbeşte de rău pe *arí-*, astfel că putem conchide că îl socoteşte ca pe un rival. Totuşi, şi *arí-*, ca şi cîntăreţul, închină jertfe şi împarte avuţii; cultul acestuia li se

[12] [Subînţelegîndu-se **kśatra*(*m*), adică „(Ţara) Arienilor“, cf. skr. *kśatra-*, av. *xšathra-*, v. pers. *xšaça-*; de la numele „ţării“ s-a ajuns imediat la cel al „poporului“ Arienilor.]

adresează aceloraşi zei, cu aceleaşi acte rituale. Aşa se face că, în dicţionare, îl găsim tradus pe *arí-* ba prin „prieten", ba prin „duşman", la concurenţă.

Acestei probleme i-a fost închinată, în 1938, o cercetare detaliată, datorată indianistului german P. Thieme; ea poartă numele de *Der Fremdling im Rigveda* [„Străinul în Rigveda"], dat fiind că, la capătul unei lungi şi minuţioase analize, autorul socoteşte că prin „străin" trebuie tradusă forma *arí-*. Cele două înţelesuri contradictorii, „prieten" şi „duşman", ale lui *arí-*, ar fi comparabile cu cele două sensuri ale lui **ghosti-*: pe de o parte lat. *hostis*, „oaspe" şi got. *gasts*, „gazdă", pe de alta lat. *hostis*, „duşman". La fel, *arí-* ar fi „străinul (prieten sau neprieten)". Pornind de la *arí-*, derivatul *aryá-* ar însemna „care are de a face cu străinul", deci „ocrotitor al străinului, [= germ.] *gastlich*[*er Herr*]", de unde şi [*árya-*], „stăpînul casei". În sfîrşit, de la formele de tip *arya-*, s-a ajuns la derivatul secundar [cu radicalul lung] *ārya-*[13], care ar semnifica literalmente „care le aparţine celor ce ţin de ospeţie", de unde „ospitalier". Aşadar *ārya-* s-ar fi denumit pe sine „ospitalierii", spre a opune omenia lor faţă de barbaria popoarelor care îi înconjurau.

După acest studiu, au apărut, începînd din 1941, mai multe lucrări ale lui G. Dumézil, care propune alte interpretări, tinzînd să restituie înţelesul social, apoi etnic al cuvintelor din această familie[14].

---

[13] [Nuanţările din acest pasaj se întemeiază pe M. Mayrhofer, KEWA, I, 1956, 52.]

[14] Tezele importante şi interpretările antagoniste la: de o parte, P. Thieme, *Der Fremdling im Rgveda*, Leipzig, 1938; *Mitra und Aryaman*, Halle/S. , 1958; de altă parte, G. Dumézil, *Le troisième souverain*, Paris, 1949; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Paris, 1958, 108 şi urm. [V. şi reţinerile lui B. Schlerath, 1971, 533-534.]

În ansamblu, propriile noastre vederi sînt vecine cu cele ale lui G. Dumézil. Dar nu se poate problema să le justificăm aici în detaliu. Exemplele țin, înainte de toate, de exegeza vedică, iar discuția ar acoperi și ar cere o întreagă lucrare. Noi ne vom limita deci doar la unele observații și la o definiție de ansamblu.

Într-o asemenea materie, criteriile filologice nu trebuie să împieteze asupra verosimilităților intrinsece. Definirea Arienilor drept „ospitalieri" este un punct de vedere departe de orice realitate istorică: în nici un moment, nici un popor, oricare ar fi el, nu și-a spus „Cei ospitalieri".

Cînd popoarele își dau ele însele cîte un nume, acestea se împart, în măsura în care le putem înțelege, în două categorii, făcînd abstracție de denumirile cu caracter geografic: fie că numele etnic constă dintr-un epitet decorativ, ca „Vitejii", „Puternicii", „Minunații", „Aleșii", fie că ei își spun, cel mai adesea, pur și simplu, „Oameni". Pornind de la *Ala manni* germanici și mergînd pe firul popoarelor, oricare le-ar fi obîrșia și limba, chiar și pînă în Kamciatka sau pînă în vîrful de miazăzi al Americii de Sud, vom întîlni zeci și zeci de populații care își dau lor înșile numele de „Oameni"; fiecare dintre acestea se situează astfel ca o comunitate cu aceeași limbă și coborînd din aceeași stirpe, și se opune astfel implicit față de popoarele învecinate. Am insistat în mai multe rînduri asupra acestei caracteristici proprii nenumăratelor societăți.

În aceste condiții, a-și imagina că un popor, în speță *Âryās*, și-ar fi spus „ospitalierii", ar însemna să mergi împotriva oricărei verosimilități istorice. Un popor nu-și afirmă astfel individualitatea sa față de vecinii săi, întotdeauna socotiți dușmani, din principiu. Am văzut, de altfel, că legătura ospitalității nu este stabilită între indivizi sau colectivități decît după încheierea unui pact, în împrejurări aparte. De fiecare dată este vorba despre o

relație specifică. Nu vedem deci cum ar putea un popor să-și spună „Ospitalierii" în genere, față de toată lumea, în genere, fără deosebire. Întotdeauna trebuie să lămurim, prin contexte precise, întrebuințarea inițială a termenilor instituționali ca „ospitalitatea", aceştia nemaiavînd pentru noi decît o valoare morală sau sentimentală.

Fără a intra în detaliu asupra exemplelor, foarte numeroase și adesea greu de explicat, putem totuși să subliniem anumite trăsături care ajută la definirea statutului lui *arí-* sau al lui *arya-*/*árya-*.

Conotația ba favorabilă, ba defavorabilă a cuvîntului *arí-* nu aduce atingere înțelesului însuși al cuvîntului. Acesta denumește un om din același popor cu cel care vorbește despre el. Acest om nu e socotit niciodată ca membru al unui popor dușman, chiar și cînd cel ce cîntă imnul se îndîrjește împotriva lui. El nu e niciodată confundat cu un „barbar". El participă la toate formele cultului; el primește daruri pentru care cîntărețul poate să-l invidieze, dar care îl așează pe picior de egalitate cu sine. El poate fi mărinimos sau zgîrcit, prietenos sau neprietenos – dar avînd atunci o inimiciție personală[15]. Nici o clipă nu sezisăm că *arí-* ar fi depins de o altă apartenență etnică decît autorul imnului în cauză.

În cauză, cei *arí-* sînt asociați adesea cu *vaíśya-*, așadar cu membrii celei de a treia clase sociale, ceea ce confirmă că *arí-* nu este un „străin". Mai există și o mărturie precisă asupra stării sociale a celui *arí-*, în plîngerea aceasta a nurorii lui Indra (*RigVeda* X, 28, 1): „Toți ceilalți *arí-* au venit (la jertfă), numai socru-mi n-a vrut ca să vină". Indra este deci socotit ca fiind dintre *arí-* ai nurorii sale. Dacă ar fi să luăm *ad litteram* această expresie, am putea trage concluzia că *arí-* alcătuiesc

[15] [Deci *arí–* ar echivala aici cu lat. *inimicus*, „neprietenul personal", pe cînd *hostis*, „dușmanul (public)" = skr. *dāsa* .]

cea de a doua jumătate a unei societăți exogamice. Nimic nu contrazice o atare inferență, iar cîteva date par chiar să o confirme. Am putea înțelege cum de *arí-* se află ba într-un raport de prietenie, ba într-unul de rivalitate, alcătuind totuşi laolaltă un tot social: expresia „toți *arí-* (sau *ārya-*)" revine adesea în *RigVeda*, ea fiind cunoscută şi din *Avesta*, ca o moştenire a frazeologiei IIR.

Se cuvine să mai dăm atenție şi numelui şi rolului zeului *Aryaman-*, care aparține panteonului IIR. Numele acesta reprezintă un vechi compus *arya-man-*, „cu spirit *arya* "[16]. Or, zeul *Aryaman* din mitologia vedică este cel care instaurează prietenia şi, mai cu seamă, leagă căsătoriile[17]. Şi pentru iranici Aryaman este un zeu al prieteniei, dar cu un rol, de altfel, diferit, cel de vindecător. Ca substantiv comun, în *Gāθās* zoroastriene, *arya-man-* denumeşte pe membrii unei frăție tăți religioase[18]. În numele propriu pers *Aryarāmna*, „Cel ce dă pacea pentru *arya-*", se regăseşte sensul comunitar al lui *arya*.

În ansamblu, prin hățişul de menționi şi de aluzii, adesea alunecoase, din textele vedice putem desprinde cîteva trăsături statornice, din care se poate obține imaginea verosimilă a acestei noțiuni: *arí-* sau *aryá-*/ *árya-* (fără să se poată deosebi mereu între aceste forme) alcătuiesc o clasă, desigur privilegiată, a societății, într-o relație probabilă de „jumătate exogamică" [cu vorbitorul], întreținînd raporturi de schimb sau de rivalitate; iar derivatul *árya-*, denumindu-i mai întîi pe coborîtorii din *arí-* (sau *aryá-*/ *árya-*) sau calificînd apartenența lor, va fi slujit în curînd ca denumire comună triburilor care-şi recunoşteau aceiaşi strămoşi şi practicau

[16] [B. Schlerath, 1971, 533, prefera, pe bună dreptate, explicația lui J. Wackernagel printr-un derivat abstract *arya-man-* („potrivire, întocmire").]

[17] [V. şi G. Dumézil, *Mit şi Epopee*, Bucureşti, 1993, 104-105.]

[18] [În *Yasna* 32, 1; 33, 3; 33, 4; 46, 1; 49, 7.]

aceleași culte. Surprindem aici măcar unele componente ale noțiunii de *árya-*, care marca la indieni și la iranici deșteptarea unui fel de conștiință de neam.

Rămîne de știut ce însemna în sine tema din *arí-*, *ārya-*, și să decidem dacă forma **ari-* aparținea vocabularului IE sau se mărginea la IIR. S-a mers adesea cu gîndul la o legătură între *arí-* și prefixul *ari-*, care marchează în sanscrită o treaptă a „eminenței", putînd corespunde prefixului gr. *ari-* (ἀρι-), care arată și el „excelența"; iar cum acest gr. *ari–* este probabil legat de grupul lui *áristos*, „cel mai de seamă, de vază", am ajunge astfel, pentru *ari-*, *ārya-*, la sensul de „eminent, superior". Dar nimic nu impune o atare apropiere, iar, la punctul de plecare, ideea unei purtări reciproce (fie favorabilă, fie nu) se simte mai bine în *ari-*, *ārya-*, decît valoarea unei calificări elogioase. Numai o analiză aprofundată, întemeiată pe noi date, ar îngădui o hotărîre asupra etimologiei lor.

Printed and bound in Romania
by punct